جمهوری اسلامی ایران
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب مجموعه شرح عقاید نسفی و حاشیه بر شرح عقاید نسفی
مؤلف تفتازانی و خیالی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۵۴۴
شماره ثبت کتاب ۲۰۸۷۰۸
۸۴/۵/۱۱

وقف وقف وقف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماته

اما بعد فان مبنى علم الشرائع والاحكام واساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد ودرر الفرائد في ضمن فصول هي للدين قواعد واصول واثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم

المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند الاطلاق الا اليها وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى يقرر ان من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم

العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله ونفي الصفات القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل الجنة ماذا يقول الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك

على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه حقائق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد به ان ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا والعلم بها اي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت وان تحقق النفي فهو حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد

الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلاف ويعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن للخلق اي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق فانه لذاته لا من الاسباب ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق للادراك والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض

بعض الادراكات حاصلا عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس الظاهرة احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من نور الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فتتاديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى في النفس ادراكها عند استعمال العبد تلك القوة والشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب واللمس وهو قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس يوقف اي يطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له يعني ان الله سبحانه قد خلق كلا من هذه الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ذلك ام لا ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك

الأصوات مثلاً فإن قيل الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق
والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان والخبر الصادق أي المطابق للواقع فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج
تطابقه تلك النسبة فيكون صادقاً أو لا تطابقه فيكون كاذباً فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر وقد
يقالان بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به أو لا على ما هو به أي الإعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه
فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالإضافة
على نوعين أحدهما الخبر المتواتر سمي بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت على ألسنة
قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب أي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة وهو
بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف
على الملوك وعلى الأزمنة والأول أقرب وإن كان أبعد فههنا أمران أحدهما أن المتواتر موجب للعلم وذلك
بالضرورة فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وأنه ليس إلا بالإخبار والثاني أن العلم الحاصل
به ضروري وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب
المقدمات وأما خبر النصارى بقتل عيسى عم واليهود بتأبيد دين موسى عم فتواتره ممنوع فإن قيل خبر كل
واحد لا يفيد إلا الظن وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين وأيضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب
المجموع لأنه نفس الآحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من
الشعرات فإن قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد
نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر والمتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من العقلاء
كالسمنية والبراهمة قلنا ممنوع بل قد يتفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الإلف والعادة
والممارسة والإخطار بالبال وتصورات أطراف الأحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً كالسوفسطائية
في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة أي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول إنسان
بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فإنه أعم والمعجزة أمر خارق
للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله تعالى وهو أي خبر الرسول صلعم يوجب العلم الاستدلالي

الاستدلالي أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم
بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر فعلى الأول الدليل على وجود الصانع
هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم
به العلم بشيء آخر فبالثاني أوفق أما كونه موجباً للعلم فللقطع بأن من أظهر المعجزة على يده تصديقاً له
في دعوى الرسالة كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام وإذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً وأما أنه
استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق
ومضمونه واقع والعلم الثابت به أي بخبر الرسول عليه السلام يضاهي أي يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات
والبديهيات والمتواترات في التيقن أي عدم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك
فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت وإلا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً فإن قيل هذا إنما يكون في
المتواتر فقط فيرجع إلى القسم الأول قلنا الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك
أو بغير ذلك إن أمكن وأما خبر الواحد فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول فإن قيل فإذا
كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله صلعم كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات
لا استدلالياً قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلعم لأن هذا المعنى هو الذي تواتر
الأخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلعم هو أن هذه الألفاظ وكونها كلام رسول الله صلعم والاستدلالي هو
العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلاً قوله البينة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر أنه خبر الرسول صلعم وهو
ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلالي فإن قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر
في النوعين بل قد يكون خبر الله أو خبر الملك أو خبر أهل الإجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم
زيد عند تسارع قومه إلى داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن
القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلى
عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول صلعم فحكمه حكم خبر الرسول وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر وقد
يجاب بأنه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة قلنا فكذلك خبر الرسول

ولهذا جعل استدلالياً وأما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات وهو المعنى بقولهم غريزة
يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط
والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم أيضاً صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات
وبعض الفلاسفة في الإلهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب أن ذلك لفساد
النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه إثبات
ما نفيتم فيتناقض فإن زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً
أو لا يفيد فلا يكون معارضة فإن قيل كون النظر مفيداً للعلم إن كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في قولنا
الواحد نصف الاثنين وإن كان نظرياً يلزم إثبات النظر بالنظر فإنه دور قلنا الضروري قد يقع فيه
خلاف إما لعناد أو لقصور في الإدراك فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء
واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما
يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية
هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيداً للعلم وفي تحقيق هذا
المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب وما ثبت منه أي من العقل بالبداهة أي بأول التوجه
من غير احتياج إلى تفكر فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه فإنه بعد تصور معنى الكل
والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم فهو لم
يتصور معنى الجزء والكل وما ثبت بالاستدلال أي النظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة
على المعلول كما إذا رأى ناراً فعلم أن لها دخاناً أو من المعلول على العلة كما إذا رأى دخاناً فعلم
أن هناك ناراً وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال فهو اكتسابي أي حاصل بالكسب وهو
مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والإصغاء
وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي أعم من الاستدلالي لأن الاستدلالي هو الذي يحصل بالنظر
في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار وأما الضروري

وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وقد يقال
في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس
اكتسابياً أي حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار وبعضهم ضرورياً أي حاصلاً بدون الاستدلال فظهر أنه لا تناقض
في كلام صاحب البداية حيث قال إن العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله في نفس العبد من غير كسبه
واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة
أسبابه وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري
يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكر كالعلم بوجود
النار عند رؤية الدخان والإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من أسباب المعرفة بصحة
الشيء عند أهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة وكان الأولى أن يقول أسباب العلم بالشيء
إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات
والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس
سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به
في الخبر وحكي عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم
الذي يقبل الزوال فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملهما وإلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة والعالم أي ما سوى
الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النبات وعالم الحيوان إلى غير
ذلك فتخرج صفات الله تعالى لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها بجميع أجزائه من السموات وما فيها و
الأرض وما عليها محدث أي مخرج من العدم إلى الوجود بمعنى أنه كان معدوماً فوجد خلافاً للفلاسفة
حيث ذهبوا إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن
بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى
سبق العدم عليه ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله إذ هو أي العالم أعيان وأعراض لأنه إن قام بذاته
فعين وإلا فعرض وكل منها حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر

كيف وهو مقصور على الستة او دون الثلاثة فالاعيان ما اى ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعلها من اقسام
العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض
فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع
هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان
وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته
استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا
سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات البارى عز اسمه وهو اى ما له قيام بذاته من العالم اما
مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول
والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا
راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل واحد ان يصطلح على ما يشاء بل هو نزاع في ان المعنى الذى
وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين
اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة
الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اذا
عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذى هو اسم لا صفة او غير مركب كالجوهر يعنى العين
الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذى لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر
احترازا عن ورود المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى ولم يقل هو
الجوهر احترازا عن ورود المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى
بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر
الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزى وتركب الجسم عندهم انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه
لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط
بالفعل فلم تكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية

لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء
وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهى الثانى ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى
قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزى لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله
تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم
ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلولا سريانيا حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثانى
والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف من الاجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون
انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم
به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفى ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال
الامام الرازى في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر
الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفى حشر الاجساد
وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها والعرض ما
لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا
بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث في الاجسام
والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى كالالوان واصولها قيل السواد والبياض
وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقى بالتركيب والاكوان هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
والطعوم وانواعها تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة
والتفاهة وتحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى والروائح وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة
والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام
وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة
والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان القدم ينافى العدم
لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء

بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف
المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما
المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم والجوهر لا يخلو
عن الكون في الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وهذا معنى قولهم الحركة كونان
في آنين في مكانين والسكون كونان في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما
في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وهو الحدوث
على ان الكلام في الاجسام التى تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما
فلانهما من الاعراض وهى غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير
والازلية تنافيها ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان
كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان
ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه
لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وان يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا
اصلا كالعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده
من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في
المطولات الثانى ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه
ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والاضواء والجواب ان هذا
غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث
ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة
عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضى ومعنى ازلية
الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم
يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا

لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع انه لو كان
كل جسم في حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر
من المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت
ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير
مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده من ذاته ولا
يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان
العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود صانعه وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون
واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع
من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو
ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهى لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها
لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فتكون واجبا فتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة
برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير وهو ما لا يكون علة لشيء اصلا الى غير النهاية جملة وما قبله
بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من
الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد
وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه
تناهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا
بالضرورة وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم
فلا يرد النقض بمراتب العدد بان يطبق جملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية
ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهى
الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل
في الوجود فانه محال الواحد يعنى ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات

ويستفيد منه بيان الوحدة بالوحدة الوصفية في الصفة عبد الرب

مسـ فيلزم عجزهما او عجز احدهما

واحد والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما
في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما
ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو من امارة الحدوث والامكان لما فيه من
شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال
ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان
يتفقا من غير تمانع او ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين
كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة
عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير
اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد
التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص
شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما
عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع
لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد
منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة
لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على انتفاء الفساد في الماضي بسبب انتفاء
التعدد قلنا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على
تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض
الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا
قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم
ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي

شرح عقائد

بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب لذاته ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة
وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري رحمه الله تعالى تصريح
بان واجب الوجود لذاته هو الله وصفاته وقد استدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه
لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث
الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء
معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في
غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل
ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث
الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث
الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق الحي القادر العليم السميع
البصير الشائي المريد لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم
مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها
نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح
التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس
بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما
به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض
لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام
معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث
النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان
الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت كما في اوصاف الباري تعالى وان انتفاء الاجسام في كل آن
ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة

وبطئها ليس بتام اذ ليس ههنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض
الحركات سريعة وبالنسبة الى بعضها بطيئة وبهذا تبين ان ليست السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ
الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا
فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان
جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة
التي اذا وجدت كانت لا في موضوع واما اذا اريد بها القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما
على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى
الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم
ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ
مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك
اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر ولا مصور اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس
او الفرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات
ولا محدود اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير
والمنفصلة كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركب منها لما في كل ذلك
من الاحتياج المنافي للوجوب فماله اجزاء يسمى باعتبار تالفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا
ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالمائية اي المجانسة للاشياء لان
معنى قولنا ما هو من اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب
ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات
الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم
او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله
تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا

شرح عقائد

متجزيا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد
فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم
الحيز او لا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون
متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة
او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد
يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من
التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح قضاء لحق الواجب في باب
التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال
بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي
وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى
العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل
قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد
الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم
اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات
عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانهما من صفات
الكمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة
توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال
هذه الشبه الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين
فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا
للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب ان ذلك وهم محض
وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص

الا الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او لما قال به اولو بصيرة صحيحة على ما اختاره المتأخرون
دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اي لا يماثله اما اذا
اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر
اي يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف
فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية
ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ومتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى
لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من
الوجوه هذا كلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا
في وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين رحمه الله في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون
من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان
بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد
لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن
وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه
فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع
الاوصاف فيما به المماثلة كالكيل مثلا الا وصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور
التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص
مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما
يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام
على انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر
على نفس مقدور العبد وله صفات لما ثبت من انه عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل
على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت مأخذ

ماخذ الاشتقاق له فثبت له صفات العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له
وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص
بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته قادرا
وعالما وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا رحمهم الله
من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس
بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم
منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا
جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تعالى تسمى
باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء
والواجبات والجواب عنه ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم
مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير
ذلك من المحالات ازلية لا كما يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى قائمة
بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام وهو قائم بغيره
لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان
في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله
تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح
به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات
ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله
تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا
بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها
الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك

الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز
الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان
البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات و
تعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات
وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها
ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في انفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان
قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة
لكن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها
قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي
الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر
رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا فاثباتها
مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما لان المفهوم من الشيء
ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية
بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما
والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان
يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات
وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة
يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف
الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره
المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا بالغيرية صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع

الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض
كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد
لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات
بدون الصفة وما ذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان
تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب
بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود
الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر
وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها
لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات
البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف
الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة مع المعلول
بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها
فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان
كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما
يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء
الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد
غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد
ذلك من جهالته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد
غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد
غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهي اي صفاته الازلية العلم وهو صفة ازلية تنكشف المعلومات

عند تعلقهما بها والقدرة وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والحيوة صفة أزلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدركها إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على سبيل تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث والإرادة والمشيئة وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم أن معنى إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى إرادته فعل غيره أنه آمر به كيف وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة أزلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به إشارة إلى أن مثل التخليق والتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك مما أسند إلى الله تعالى كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات وصفات للأفعال والكلام وهو صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهو غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يريده كمن أمر عبده قصداً إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره ويسمى هذا كلاماً نفسياً على ما أشار إليه الأخطل بقوله إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً وقال عمر رضي الله عنه إني زورت في نفسي مقالة وكثيراً ما تقول لصاحبك إن في نفسي كلاماً أريد أن أذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة إلى

إثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال وهو أي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له أزلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه عرض من جنس الأصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو أي الكلام صفة أي معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة كما في الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فإن قيل هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيتان بأن لا يدبر في نفسه التكلم أو لا يقدر على ذلك فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعني السكوت والخرس والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر يعني أنه صفة واحدة تتكثر إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فإن كلاً منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فإن قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر ومرجع الكل إليه لأن حاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الإعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة ورد بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فإن قيل الأمر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا إن لم يجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشكال وإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما إذا قدر الرجل ابناً له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود والإخبار بالنسبة إلى الأزل

لا يتصف بشيء من الأزمنة إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الزمان ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم الحادث المتلو فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الحنابلة جهلاً أو عناداً وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادهما وقصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا تترجم المسألة بمسألة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مر من أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والإنزال والتنزيل وكونه عربياً مسموعاً فصيحاً معجزاً إلى غير ذلك فإنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لأنا قائلون بحدوث النظم وإنما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم وأنت خبير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها وإلا لصح اتصاف الباري تعالى بالأعراض المخلوقة له تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ومن أقوى شبه المعتزلة أنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقروءاً بالألسن مسموعاً بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار إلى الجواب بقوله وهو أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا أي بالألفاظ المخيلة مقروء بألسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا بتلك أيضاً غير حال فيها أي مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ولا في القلوب ولا في الألسنة ولا في الآذان بل هو معنى

إلى إثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال وهو أي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له أزلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه عرض من جنس الأصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو أي الكلام صفة أي معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة كما في الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فإن قيل هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيتان بأن لا يدبر في نفسه التكلم أو لا يقدر على ذلك فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعني السكوت والخرس والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر يعني أنه صفة واحدة تتكثر إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فإن كلاً منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فإن قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر ومرجع الكل إليه لأن حاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الإعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة ورد بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فإن قيل الأمر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا إن لم يجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشكال وإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً له

لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدّر الرجل ابناً له فأمره بان يفعل كذا بعد الوجود والأزلي
بالنسبة الى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه
عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولمّا صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان
القرآن ايضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال والقرآن كلام
الله تعالى غير مخلوق وعقّب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة
جهلاً او عناداً واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادهما وقصداً الى جري الكلام على وفق
الحديث حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق
ولهذا تترجم المسألة بمسألة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي
ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا ما مر
انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع
قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين الكلام النفسي القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف
بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربياً
مسموعاً فصيحاً معجزاً الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم و
انما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد
الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم
وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له
تعالى عن ذلك علواً كبيراً ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين
دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقروءاً بالالسن مسموعاً بالآذان
وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى

مكتوب في مصاحفنا اي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ
المخيلة مقروء بالسنتنا اي بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا بتلك ايضاً غير حال فيها اي
مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ولا في القلوب ولا في الالسنة ولا في الآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى
يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف
الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً
وتحقيقه ان للشيء وجوداً في الاعيان ووجوداً في الاذهان ووجوداً في العبارة ووجوداً في الكتابة
فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من
لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو
من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف
القرآن او المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن
ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرّفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف
المنقول بالتواتر وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جميعاً اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام
القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
وهو اختيار الشيخ ابي منصور فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان
فموسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم
الكليم فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس
النظم المؤلف المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله والاجماع على خلافه وايضاً المعجز المتحدى
به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ
لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى
الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه
مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلاً ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله

تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه
ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار
دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام
الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به
ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعم
الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من
بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم
بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في القراءة والتلفظ
لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا
ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو
جيد لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها
بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون
صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاماً مؤلفاً من الفاظ مخيلة او نقوش
مرتبة واذا تلفظ بها كان كلاماً مسموعاً والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق
والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى لاطباق
العقل والنقل على انه خالق العالم ومكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون
مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى كما مر والثاني
انه وصف ذاته تعالى في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقاً لزم الكذب او العدول الى
المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه
بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثاً فاما بتكوين
آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني

فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع والرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلاً
للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً
لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون
من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء
ومعه وبعده ومذكوراً بالسنتنا ومعبوداً لنا ومميتاً ومحيياً ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ
التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة
فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص
احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب
فلو كان قديماً لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء
من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلاً وابداً والمكون حادث
بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون
تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل
الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده
به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا يستلزم فليكن التكوين ايضاً قديماً مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال
من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث
ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين
فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقاً بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم
الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجاً الى الغير صادراً عنه دائماً بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا
قدمه من الممكنات كالهيولى مثلاً نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل
لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص
على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون

بل بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالعين والحاصل انا لا نسلّم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكوّن وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضائفين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كان عينها على ما وقع فى عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكوّن مكابرة وانكارا للضرورى فلا يندفع بما يقال ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر المفعول لانعدم هو بخلاف فعل البارى فانه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وهو غير المكوّن عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكوّن لزم ان يكون المكوّن مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكوّن بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هف وان لا يكون الله تعالى مكوّنا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكوّن الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكوّن لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل فى امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكوّن اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوّن ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه

ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأى الا باثبات ان تكوّن الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة الى غير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفى وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا فى محل والكرامية من ان ارادته حادثة فى ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء فى انه وان كان منكشفا لدينا فى الحالتين لكن انكشافه فى حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية جائزة فى العقل بمعنى ان العقل اذا خلّى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان

ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمعى تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم فى العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعى علة ولو سلم فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعى علة مشتركة ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصيته وتقرير الثانى ان موسى صلى الله على محمد وعليه قد سأل الرؤية بقوله رب ارنى انظر اليك فلو لم يكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز فى ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها او عبثا او طلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن فى نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى صلى الله على محمد وعليه كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال

حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة فى ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون وواجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى فى دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وان الآيات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم من العقليات ان الرؤية يكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله فيرى لا فى مكان ولا فى جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح فى ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة فى سؤال

الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها ولهذا
منعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا
مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في ان النبي عليه الصلاة والسلام
هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير
من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون في القلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد كلها
من الكفر والايمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم
يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه
ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق واحتج اهل الحق بوجوه
الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار
لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات
بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا
في اظهر الافعال واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك
العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشتمل
الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد
والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات وللذهول
عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل
شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء وكقوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها
مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول
الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما
لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره

لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم
في هذه المسألة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا
شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش فان الاولى
باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب
والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا
واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك المعتزلة بانه لو كان خالقا لافعال العباد
لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وساير
الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من
الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيئته
قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته
اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به
لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء
والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح
ونفع وضر وما يحويه من زمان او مكان وما يترتب عليه من ثواب او عقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل
فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه اراد منهما
الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة
انكروا ارادة الله للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ولا
معصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به
فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد

انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي
فاذا اراد الله اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي
فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من
لا يجري في ملكه الا ما شاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان
الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه
لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر
على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريد منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح
على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية
لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد
ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره
دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب
بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا
لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب وجوده او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع
قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او
ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له وايضا
منقوض بافعال الباري تعالى فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد
والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت
قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله

هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض
كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه
ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد
داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة
الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق
كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما
عبارات مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل
قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل قد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات
الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة
وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لساير الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيء
شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل
العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا
لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان
لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في الاجسام
الخبيثة المضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع
ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اي من افعال العباد وهو
ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم
والعقاب ليشمل المباح برضاء الله تعالى اي بارادته من غير اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون متعلق
الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون
القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره

كصاحب البصيرة من أنها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور
على أنها شرط لأداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب
والآلات فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وإن قصد فعل الشر خلق قدرة فعل
الشر وكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الله الكافرين بأنهم
لا يستطيعون السمع وإذا كانت الاستطاعة عرضا وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا
سابقة عليه وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الأعراض
فإن قيل لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال فمن أين يلزم
وقوع الفعل بدون القدرة قلنا إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة
السابقة وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل
لا يكون إلا مقارنة ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث
من القدرة فعليكم البيان وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل إما بتجدد
الأمثال وإما باستقامة بقاء الأعراض فإن قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الأولى فقد تركوا
مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وإن قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح
إذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الأعراض فلم صار الفعل
بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الأولى ممتنعا ففيه نظر لأن القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة
عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونا بجميع الشرائط ولأنه
يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط
مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم إلى أنه إن أريد
بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل وإلا فقبله وأما امتناع
بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي أن بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وأنه يمتنع

يمتنع قيام العرض بالعرض وأنه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة
قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان وتارك الصلوة
مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة ح لزم تكليف العاجز وهو باطل
أشار إلى الجواب بقوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الأسباب والآلات و
والجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا فإن قيل الاستطاعة
صفة المكلف وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة
أسبابه وآلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب
إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف يعتمد على هذه
الاستطاعة هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول فإن أريد بالعجز
عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وإن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم
لزومه لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم يحصل حقيقة القدرة التي
بها الفعل وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه حتى أن القدرة المصروفة
إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان لا اختلاف إلا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف
في نفس القدرة والكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره
صرفها إلى الإيمان فاستحق الذم والعقاب والإثم ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليما لكون القدرة
قبل الفعل لأن القدرة على الإيمان في حالة الكفر يكون قبل الإيمان لا محالة فإن أجيب بأن المراد
أن القدرة وإن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا يكون إلا معه حتى أن ما يلزم
مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة
به وأما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع
بل هو لغو من الكلام فتأمل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه
كجمع الضدين أو ممكنا كخلق الجسم وأما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه

كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر إلى نفسه
ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها والأمر
في قوله تعالى أنبئوني بأسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم وإنما النزاع في الجواز أي جواز
فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الأشعري لأنه لا يقبح من الله شيء وقد يستدل بقوله التكليف
لا يكلف الله نفسا إلا وسعها على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة
أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى
وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما تعلق علم الله تعالى وإرادته واختياره بعدم وقوعه
وحلها أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وإنما يجب ذلك لو لم يعرض
له الامتناع بالغير ألا يرى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه
يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه بالنظر إلى ذاته
محال وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال وما يوجد من الألم في المضروب
عقيب ضرب إنسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف
في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا وما أشبهه كالموت عقيب القتل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر أن
الخالق هو الله تعالى وحده وأن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة والمعتزلة لما أسندوا
بعض الأفعال إلى غير الله تعالى قالوا إن كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو
بطريق المباشرة وإلا فبطريق التوليد ومعناه أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب
حركة المفتاح فالألم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل
بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والأولى أن لا يقيد بالتخليق لأن ما يسمونه متولدا لا صنع
للعبد فيه أصلا أما التخليق فلاستحالة الأثر من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما

قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية والمقتول ميت
بأجله أي الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل لنا أن الله
تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
ساعة واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات يزيد في العمر وبأنه لو كان ميتا
بأجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا قصاصا ولا دية إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه
والجواب عن الأول أن الله تعالى يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم أنه
يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لولاها
لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه
الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة فإن القتل فعل القاتل كسبا وإن لم يكن
خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى ذلك
الاختلاف على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والأكثرون على أنه عدمي ومعنى
خلق الموت قدره والأجل واحد لا كما زعم الكعبي أن للمقتول أجلين القتل والموت وأنه لو لم يقتل لعاش
إلى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية بحسب الآفات والأمراض والحرام رزق لأن الرزق
اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره
بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة
الحرام ليس برزق لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك
لا يكون إلا حلالا لكن يلزم على الأول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين أن من
أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلا ومبنى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله معتبرة
في معنى الرزق وأنه لا رازق إلا الله وحده وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وما يكون
مستندا إلى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم ~~والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستندا إلى~~

والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما
لحصول التغذي بهما جميعا ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه لان ما
قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعالى
يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد
بالمشية اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل والاضلال عبارة
عن وجدان العبد ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى نعم قد تضاف الهداية الى النبي
صلى الله عليه وسلم مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا
كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله
فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت ولقوله صلعم اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء
والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق
يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك
بواجب على الله تعالى والا لما خلق الله الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة
على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان
امتنانه على النبي صلعم فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من
الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء
معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى
بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح
بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية
ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا
وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب

بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه
محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة
الظاهرة العوار وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من
لا يريد الله تعالى تعذيبهم فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله ويريده وهذا اولى مما وقع
في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه
اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر احق وسؤال منكر ونكير وهما
ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان
للصبيان سؤالا وكذا الانبياء عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها
امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا
وقال النبي صلعم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال صلعم يثبت الله الذين
آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك فيقول الله ربي و
الاسلام ديني ونبيي محمد صلعم وقال صلعم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما
منكر وللآخر نكير الى آخر الحديث وقال صلعم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها
حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك
فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك
به الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب
او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء او الماكول في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء
يعذب وان لم نطلع عليه ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك

رفته رفته ز دیار خود غریب افتاده‌ام   از وصال دوستان بی نصیب افتاده‌ام

فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردها
بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور
ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا
وتاكيدا واعتناء بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم
الاصلية ويعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها
الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة
بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان
مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه
او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء
اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد
انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل لا اصلية
فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث ان اهل
الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ
فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح
الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق لقوله تعالى
والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة
لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال
وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم
اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين

للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا والمصنف سكت
عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق
لقوله صلعم ان الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا
فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا
اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق
هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك
الكوثر وقوله صلعم حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه اكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط
حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام
اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله
تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم
كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث والجنة حق والنار حق لان الآيات
والاحاديث في شانهما اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان
عرضها كعرض السماوات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه
مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه
في موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما
انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل
اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى
تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا قلنا انه يحتمل الحال والاستمرار
ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة

لقوله تعالى أكلها دائم لكن هذا القول باطل لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه قلنا لا خفاء في أنه
لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وإنما المراد بالدوام أنه إذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك
لحظة على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن يكون
المراد أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة
العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلهما) أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله
تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبدا وأما ما قيل من أنهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى
كل شيء هالك إلا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على أنك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء
وذهبت الجهمية إلى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع
ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروي عن ابن عمر رضي الله
عنه أنها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر
وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في الحرم وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل
الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما
ذكروا أو أكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهي
كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق أنهما اسمان إضافيان لا
يعرفان بذاتيهما فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة وإن أضيفت إلى ما دونها فهي
كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر إذ لا ذنب أكبر منه وبالجملة المراد ههنا الكبيرة التي هي غير الكفر
(لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان خلافا للمعتزلة
حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على أن
الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان (ولا تدخله) أي لا تدخل العبد المؤمن في الكفر
خلافا للخوارج فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وأنه لا واسطة بين
الإيمان والكفر ولنا وجوه الأول ما سيجيء أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي فلا يخرج

يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه ومجرد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة
أو كسل خصوصا إذا اقترن بخوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه
نعم إذا كان بطريق الاستحلال أو الاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في أن
من المعاصي ما جعله الشارع أمارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية كسجود الصنم و
إلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة أنه كفر
وبهذا ينحل ما يقال من أن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي أن لا يصير المقر
المصدق كافرا بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك الثاني الآيات والأحاديث
الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص وقوله تعالى توبوا
إلى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث إجماع الأمة
من عصر النبي صلعم إلى يومنا هذا بالصلوة على من مات من أهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار
لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة
بوجهين الأول أن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في أنه مؤمن وهو
مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو مذهب الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا
بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب أن
هذا إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا
الثاني أنه ليس بمؤمن لقوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله
صلعم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله صلعم لا إيمان لمن لا أمانة له ولا كافر لما تواتر من
أن الأمة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب عنه
أن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فإن الكفر من أعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ
والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن حتى قال النبي
صلعم لأبي ذر لما بالغ في السؤال وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر واحتجت الخوارج بالنصوص

الظاهرة في أن الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وقوله تعالى
ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وقوله صلعم من ترك الصلوة عامدا فقد كفر وبأن
العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى أن العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى لا يصليها إلا الأشقى
الذي كذب وتولى وأن الخزي اليوم والسوء على الكافرين إلى غير ذلك والجواب عنها أنها متروكة الظاهر
للنصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر والإجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج
خوارج عما انعقد عليه الإجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر أن يشرك به) بإجماع المسلمين لكنهم
اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلا وإنما علم عدمه بدليل السمع
وبعضهم إلى أنه يمتنع عقلا لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية
لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وأيضا الكافر يعتقده حقا ولا
يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وأيضا هو اعتقاد الأبد فيوجب جزاء الأبد
وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو
بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الكريمة الدالة على ثبوته والآيات والأحاديث
في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الأول
الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب عنه أنها على تقدير عمومها إنما يدل على
الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم
بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل القول وقد
قال الله تعالى ما يبدل القول لدي والثاني أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك
تقريرا له على الذنب وإغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل والجواب أن مجرد جواز العفو لا يوجب
ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية
من التهديد يترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة)
سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى

تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة إلى غير
ذلك من الآيات والأحاديث وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى
أنه يمتنع عقلا بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع كقوله تعالى إن تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لأنه الكامل
وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم أو إلى أفراده القائمة بأفراد
المخاطبين على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا
ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق إلا أنه أعاده
ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به
قوله (إذا لم يكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا تأول
النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب الإيمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل
والأخيار في حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الأخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما
سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز لم يجز ولنا
قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فإن
أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة وإلا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند
القصد إلى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم
وغيرهم وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على
من يقول بمفهوم المخالفة وقوله صلعم شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي وهو مشهور بل الأحاديث
في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس
عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب
بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعا
بين الأدلة ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع

قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب
وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان
العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن
الجناية واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا بغير توبة لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه
قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار لقوله تعالى وعد الله
المؤمنين والمؤمنات جنات ولقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلا الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة
القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات
وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية
فلا يكون عدلا فيه وذهبت المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب
كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار
على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه
يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة
دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب فان
الثواب فضل منه والعقاب عدل فان شاء عفاه وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص
الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله عز وجل ومن
يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به
خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون
الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم
فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود

الخلود كما مر والايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن
كان حقيقة آمن به امنه التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا
اي بمصدق وبالباء كما في قوله صلعم الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق وليس حقيقة
التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول
لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي رحمة الله عليه وبالجملة المعنى الذي
يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان
العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار
كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان
احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلعم وسلمه واقر به وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد
للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي صلعم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام
على ما ذكرنا يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة
معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء من عند الله اي تصديق النبي بالعلم
بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا فانه كاف في الخروج عن عهدة
الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته
لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار به اي باللسان الا ان التصديق ركن
لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في
حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم
فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن
في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره المصنف من ان الايمان هو
التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب

جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق
القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان
لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو
اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمة الله عليه والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال صلعم
اللهم ثبت قلبي على دينك وقال صلعم لاسامة رضي الله عنه حين قتل من قال لا اله الا الله هلا
شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق
باللسان والنبي صلعم واصحابه رضي الله عنهم اجمعين كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة
ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا
عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف
بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي صلعم ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين
باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه
يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله والنبي
صلعم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه
لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار بلسانه
ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية
ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء على ان الايمان تصديق بالجنان واقرار
باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله واما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها
والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من
ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى

كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل
من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط
الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا مع القطع بانه لا يتحقق الشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما
تقوم حجة على من جعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو
رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة
الايمان كما ذهب اليه الشافعي رحمة الله عليه وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق
المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ
حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق
فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة
على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد
فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور
في غير عصر النبي صلعم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلعم
والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد
بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان
الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه
عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة
في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد
بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر
ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم

ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد
الامة ليس كتصديق النبي صلعم ولهذا قال ابراهيم صلعم ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان
بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة فاطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة
محمد صلعم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق
يقينا وانما كان ينكر عنادا او استكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد
من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني
ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من
اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات بخلاف
المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره
بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك
في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام
العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين
الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان
والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون
بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ودفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف
بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك
نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه ح يحصل
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار
المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم
على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد لان
الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر

ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن فلا نعني بوحدتهما
سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الا تحاد
بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام
هو الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام
حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت
لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر والا ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ
بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان قيل قوله صلعم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه
سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام
وعلاماته ذلك كما قال صلعم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله
اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام
رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن
حقا لتحقق الايمان له ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لانه ان كان للشك فهو كفر
لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل لا في
الآن والحال او للتبرك بذكر الله تعالى او التبري عن تزكية النفس والاعجاب بحاله فالاولى
تركه لما انه يوهم بالشك ولذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى
لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب
ان

ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من افعاله المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل
ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى وذهب بعض
المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في
نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى اولئك
هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله تعالى ولما
نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان
والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان
طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول
عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله
صلعم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى بطلان ذلك
بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله العظيم والشقي قد يسعد بان يؤمن
بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات
الله تعالى لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله
ولا على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد
بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة و
الثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض
الى المشيئة اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهو سفارة العبد بين الله
وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة
وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى
ان ارسال الرسل واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم
والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض

بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال
وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب و
منذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان و
فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا
والآخرة فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما و
طريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام
النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها
ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا
بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى
ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم
اي الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر على خلاف العادة على يد مدعي
النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة
لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل
الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان
عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك
اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة
علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي
بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع انه ممكن
في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم القطعي كالحس ولا
يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق
الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم القطعي بحرارة النار امكان عدم

الزيادة للتأديب على أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه المحال وأول الأنبياء آدم وآخرهم محمد صلعم أما نبوة
آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهي مع القطع بأنه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو
بالوحي لا غير وكذا السنة والإجماع فإنكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا وأما نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر وأما إظهار المعجزة
فلوجهين أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة
أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى
المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الإتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك
قطعا على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات
العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية وثانيهما أنه نقل عنه صلعم من الأمور الخارقة للعادة
ما بلغ القدر المشترك منه أعني ظهور المعجزة حد التواتر وإن كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة
علي رضي الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين
أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة
وإقدامه حيث يحجم الأبطال ووثوقه بعصمة الله في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأهوال بحيث
لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا إلى القدح فيه سبيلا فإن العقل
يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري
عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الأديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد
موته إلى يوم القيامة وثانيهما أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم
وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الأحكام والشرائع وأتم مكارم الأخلاق وأكمل كثيرا من
الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين
كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك وإذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله المنزل
عليه على أنه خاتم النبيين وأنه مبعوث إلى كافة الناس بل إلى الجن والإنس ثبت أنه آخر الأنبياء وأن

نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى فإن قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده
قلنا نعم لكنه يتابع محمدا صلعم لأن شريعته قد نسخت فلا يكون إليه وحي ولا نصب أحكام بل يكون
خليفة رسول الله صلعم ثم الأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لأنه أفضل فإمامته
أولى وقد روي بيان عددهم في بعض الأحاديث على ما روي أن النبي صلعم سئل عن عدد الأنبياء فقال
مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وفي رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا والأولى أن لا يقتصر
على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ولا يؤمن في ذكر
العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم إن ذكر عدد أكثر من عددهم أو يخرج منهم من هو منهم إن ذكر
عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه
لا يفيد إلا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا إذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول
بموجبه مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي صلعم ويحتمل مخالفة الواقع وهو
عد النبي من غير الأنبياء أو غير النبي من الأنبياء بناء على أن اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل
الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لأن هذا معنى النبوة والرسالة
صادقين ناصحين للخلائق لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء ع
معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة أما عمدا
فبالإجماع وأما سهوا فعند الأكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون
عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وإنما الخلاف
في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل وأما سهوا فجوزه الأكثرون وأما الصغائر فيجوز عمدا عند
الجمهور خلافا للجبائي وأتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة لكن المحققين شرطوا أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي وأما قبله فلا دليل على امتناع
صدور الكبيرة وذهب المعتزلة إلى امتناعها لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة
البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة

صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية إذا تقرر هذا فما نقل
عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر
فمصروف عن ظاهره إن أمكن وإلا فمحمول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب
المبسوطة وأفضل الأنبياء محمد صلعم لقوله تعالى كنتم خير أمة ولا شك أن خيرية الأمة بحسب
كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله صلعم أنا سيد ولد آدم
ولا فخر ضعيف لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من أولاده والملائكة عباد الله تعالى العاملون
بأمره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا
يستحسرون ولا يوصفون بذكورة وأنوثة إذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة
الأصنام من أنهم بنات الله تعالى محال باطل وإفراط في شأنهم كما أن قول اليهود إن الواحد
فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فإن قيل أليس
قد كفر إبليس وكان من الملائكة بدليل صحة الاستثناء منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق
عن أمر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفع الدرجة وكان جنيا واحدا
مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا وأما هاروت وماروت فالأصح أنهما ملكان
لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الزلة
والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان إنما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في
تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب نزلها على الأنبياء وبين فيها أمره ونهيه
ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء
المسموع وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن ثم التوراة ثم الإنجيل ثم الزبور كما أن القرآن
كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور
أفضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل أن قراءته أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله فيه أكثر
ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها والمعراج لرسول الله صلعم

صلعم في اليقظة بشخصه إلى السماء ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق أي ثابت بالخبر المشهور حتى
أن منكره يكون مبتدعا وإنكاره وادعاء استحالته إنما يبتنى على أصول الفلاسفة وإلا فالخرق
والالتيام على السموات جائز والأجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على
الممكنات كلها وقوله في اليقظة إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام على ما روي
عن معاوية أنه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها
أنها قالت ما فقد جسد محمد صلعم ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي أريناك
إلا فتنة للناس وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح
وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط
ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار والكفرة أنكروا أمر المعراج
غاية الإنكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله إلى السماء إشارة إلى الرد على
من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم إلى ما شاء الله
تعالى إشارة إلى اختلاف أقوال السلف فقيل إلى الجنة وقيل إلى العرش وقيل إلى فوق العرش وقيل إلى طرف
العالم فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الأرض
إلى السماء مشهور ومن السماء إلى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد ثم الصحيح أنه صلعم إنما رأى
ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الأولياء حق والولي هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن
المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته
ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالإيمان
والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية
الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن إنكاره خصوصا الأمر المشترك
وإن كانت التفاصيل آحادا وأيضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه
السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز ثم أورد كلاما يشير إلى تفسير الكرامة

والى التفصيل بعض جزئياته المستبعدة جدا فقال فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي
من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان وهو آصف بن برخيا على
الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عند
الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك
هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما نقل عن جعفر
ابن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين
يدي سلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فتكلم
الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي صلعم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت
البقرة اليه وقالت اني لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي
صلعم آمنت بهذا وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه
بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع
سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب
عمر رضي الله عنه وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه
لو جاز ظهور خوارق العادة من الاولياء لاشتبهت بالمعجزات فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الى
الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة معجزة
للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن
يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع
الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا
ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي صلعم معجزة سواء ظهر
من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله
فالنبي لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات

المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية
الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد
بعد نبينا انتقض بعيسى ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو
موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه
الارض في الجملة انتقض بعيسى صلعم ابو بكر الصديق الذي صدق النبي صلعم في النبوة من غير
تلعثم وفي المعراج بغير تردد ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات
ثم عثمان ذو النورين لان النبي صلعم زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت
قال لو كان عندي ثالثة لزوجتها ثم علي المرتضى من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلعم
على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا
دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف
فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا
من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد
بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذووا العقول من الفضائل
فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على
هذا الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلعم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله
عنهم وذلك لان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله في سقيفة بني ساعدة و
استقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك وبايعه
علي رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم يكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة
ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليه لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة
وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلعم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم
ان ابا بكر رضي الله عنه لما ايس من حيوته دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله

وقال الراوي الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر آخر عهده بالدنيا واول عهده بالعقبى فاني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني وان جار وبدل فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون

عنه فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم بان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت
بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد
عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن ابن عوف وطلحة والزبير
وسعد ابن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن ابن عوف ورضوا بحكمه
فاختار عثمان رضي الله وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه
الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين
والانصار على علي رضي الله والتمسوا منه الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم با
لخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد
وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص
في باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات والخلافة ثلثون
سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله صلعم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا
وقد استشهد علي رضي الله عنه على راس ثلثين سنة من وفات رسول الله صلعم فلمعاوية ومن
بعده لا يكون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد كانوا متفقين
على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر ابن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة
الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون
وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب انما الخلاف في انه يجب على الله او على الخلق
بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله صلعم من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي صلعم نصب الامام
حتى قدموا على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما
اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد
ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة

واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة
على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من
الامور التي لا يتولاها آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن
اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال
امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة
اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض
النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما
ذكره من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام
فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم
فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح
مما لا نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة
دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا
ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا من اعين الناس خوفا
من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد
الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية
منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين
ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه
محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد
اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع
في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى عليه السلام والخضر عليه السلام وغيرهما وانت خبير بان
اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من

الاعلام لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر انه يوجب اختفاء امر الامامة كما
في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا ففي فساد الزمان واختلاف
الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل ويكون من قريش ولا
يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله عنه يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا
لقوله صلعم الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضي الله عنه محتجا به على
الانصار ولم ينكره احد صار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون
هاشميا او علويا لما ثبت بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا
من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لولد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب
جد رسول الله صلعم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس
وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب
بن لوي وكذا عمر لانه ابن خطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح
بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد
مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع
بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط
احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب
المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره
وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا
للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول

قول من قال انها خاصة في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان
الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل من اهل زمانه
لانه المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفا
سدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة ال
فتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض
فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع القطع بانه لا يجوز نصب امامين في زمان
واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في
ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ويشترط ان
يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات
عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور سائسا
اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته ومعونة بأسه وشوكته قادرا
بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف
المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل الامام
بالفسق اي الخروج عن طاعة الله تعالى والجور اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق و
انتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون
الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء
فبقاء اولى وعن الشافعي رضي الله عنه ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير
واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي رحمة الله عليه لانه لا ينظر
لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمة الله عليه ورضي عنه هو من اهل الولاية حتى يصح
للاب الفاسق تزويج الابنة الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل با

بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة
بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض ال
مشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد على عد
الته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضيخان اجمعوا على ان الامير اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى
وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة
خلف كل بر وفاجر لقوله صلعم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف ال
فسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف
الفاسق والمبتدع محمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهية الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا
لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة وان
جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود
الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع
ولقوله صلعم لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي
من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب فهذا
من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام من مباحث الذات
والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة
والجماعة حاول التنبيه على نبذ من مسائل التي تميز بها اهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة
او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من
فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد
في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله صلعم لا تسبوا اصحابي
فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ولقوله صلعم اكرموا اصحابي
فانهم خياركم الحديث ولقوله صلعم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي

فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك
ان ياخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل
وتاويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله
تعالى عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز
اللعن على معاوية واحزابه لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في
في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيره انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي
صلعم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل من لعن النبي صلعم لبعض من
اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر
حين امر بقتل حسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر بقتله او اجازه
او رضي به والحق ان رضى يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه واستبشاره بذلك واهانة اهل
بيت النبي صلعم مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها احادا فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه
لعنة الله عليه وعلى انصاره وعلى اعوانه ونشهد للعشرة الذين بشرهم النبي صلعم بالجنة حيث قال
النبي صلعم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في
في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد ابن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة
بن جراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله تعالى عنهم لما ورد في الحديث
الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر
الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة و
والنار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ونرى المسح
على الخفين في الحضر والسفر لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن
علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلعم ثلثة ايام ولياليها للمسافر

ويومًا وليلة للمقيم وروى أبو بكر رضي الله عنه عن رسول الله صلعم أنه قال رخص رسول الله صلعم للمسافر
ثلثة أيام ولياليها وللمقيم يومًا وليلة إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما وقال الحسن البصري
أدركت سبعين نفرًا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة
رحمة الله عليه ما قلت بالمسح حتى جائني فيه دليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي إني أخاف الكفر
على من لا يرى المسح على الخفين لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى
المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن السنة والجماعة فقال
أن تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين ولا نحرم نبيذ التمر هو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء
فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كالفقاعي وكانه نهى عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار
أواني الخمور ثم نسخ وعند محمد يحرم من قواعد أهل السنة خلافًا للروافض وهذا بخلاف ما إذا اشتد
وصار مسكرًا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة ولا يبلغ ولي درجة
الأنبياء لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة
الملك مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الاتصاف بكمالات الأولياء فما نقل عن
بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة
أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي صلعم متصف بالمرتبتين وأنه أفضل من الولي الذي
ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلاً بالغًا إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي لعموم الخطابات
الواردة في التكاليف وإجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين إلى أن العبد إذا
بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الأمر والنهي ولا
يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم إلى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون
عباداته التفكر وهذا كفر وضلال فان أكمل الناس في المحبة والإيمان هم الأنبياء خصوصًا
حبيب الله عم مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل وأما قوله صلعم إذا أحب الله عبدًا لم يضره
ذنب فمعناه أنه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها

ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية و
نحو ذلك لا يقال هذه ليست من النصوص بل من المتشابهات لأنا نقول المراد بالنصوص هنا ليس
ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول عنها أي عن الظواهر
إلى معان يدعيها أهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست
على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية إلحاد
أي ميل وعدول عن الإسلام واتصال واتصاق كفر لكونه تكذيبًا للنبي صلعم فيما علم مجيئه به
بالضرورة وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك
ففيها إشارات خفية إلى حقائق ينكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين ظواهرها
المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان ورد النصوص بأن ينكر الأحكام
التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الأجسام مثلاً كفر لكونه تكذيبًا
صريحًا لله ورسوله فمن قذف عائشة بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت أو كبيرة
كفر إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة بها كفر والاستهزاء
على الشريعة كفر لأن ذلك من أمارات التكذيب وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى
من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر وإلا فلا بأن يكون
حرمته لغيره أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حرامًا
قد علم في دين النبي صلعم تحريمه كنكاح ذوي المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير
ضرورة فكافر وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر
كفر وأما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة أو بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى أن لا يكون الخمر
حرامًا أو لا يكون صوم رمضان فرضًا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرم الزنا وقتل
النفس بغير حق فانه يكفر لأن حرمة هذا ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة ومن أراد الخروج
عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه تعالى وذكر الإمام السرخسي

رحمة الله عليه في المحيط أنه لو استحل وطي امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رحمة الله عليه أنه لا يكفر
وهو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الأصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به أو
سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده أو وعيده يكفر وكذا لو تمنى أن لا يكون
نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضاء ممن تكلم بالكفر
وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون ويضربونه بالوسائد
يكفرون جميعًا وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بالكفر وكذا لو
أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر والزنا باسم الله وكذا إذا صلى
لغير القبلة أو لغير طهارة متعمدًا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافًا
لا اعتقادًا إلى غير ذلك من الفروع واليأس من الله كفر لأنه لا ييأس من روح الله إلا القوم
الكافرون والأمن من مكر الله كفر إذ لا يأمن من مكر الله إلا القوم الخاسرون فان قيل
الجزم بأن العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنة أمن من الله تعالى
فيلزم أن يكون المعتزلي كافرًا مطيعًا كان أو عاصيًا لأنه إما آمن أو آيس ومن قواعد
أهل السنة أن لا يكفر أحدًا من أهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا أمن لأنه على تقدير العصيان
لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله
تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل إن المعتزلة إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرًا
لياسه من رحمة الله ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن وذلك لأنا لا نسلم أن اعتقاد استحقاق النار
يستلزم اليأس وأن اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والإقرار والأعمال بناء على انتفاء
الأعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال
بخلق القرآن أو استحالة الرؤية أو سب الشيخين ولعنهما وأمثال ذلك مشكل وتصديق
الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر لقوله صلعم من أتى كاهنًا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد
صلعم والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار ومطالعة

ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الأمور فمنهم من كان يزعم أن له رئيا من
الجن وتابعة تلقي إليه الأخبار ومنهم من كان يزعم أنه يستدرك الأمور بفهم أعطيه والمنجم
إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله سبحانه لا سبيل
إليه للعباد إلا بإعلام منه أو إلهام بطريق المعجزة والكرامة أو إرشاد إلى الاستدلال بالأمارات
فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيًا
علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء إن أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب إليه
المحققون من أن الشيئية تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري
لم ينازع فيه إلا المعتزلة التي يقولون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج وإن أريد أن المعدوم
لا يسمى شيئًا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء أنه الموجود أو المعدوم أو ما يصح أن يعلم ويخبر
عنه فالمرجع إلى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الأحياء للأموات وصدقتهم أي صدقة
الأحياء عنهم أي عن الأموات نفع لهم أي للأموات خلافًا للمعتزلة تمسكًا بأن القضاء لا يتبدل
وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الأحاديث الصحاح
من الدعاء للأموات خصوصًا في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للأموات نفع فيه لما كان
له معنى وقال صلعم ما من ميت يصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له إلا شفعوا
فيه وعن سعد بن عبادة أنه قال يا رسول الله إن أم سعد ماتت فأي الصدقة أفضل قال الماء فحفر
بئرًا وقال هذه لأم سعد وقال صلعم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال صلعم
إن العالم والمتعلم إذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يومًا و
الأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن يحصى والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
لقوله تعالى ادعوني أستجب لكم ولقوله صلعم يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم ما لم يستعجل
ولقوله صلعم إن ربكم حي كريم يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرًا واعلم أن العمدة في
ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله صلى الله عليه وسلم ادعوا الله وأنتم موقنون

بالاجابة. واعلم ان الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز
ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو
الله تعالى لانه لا يعرفه ولانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي
في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى
حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم
وابو نصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه يفتى. وما اخبر به النبي صلعم من اشراط الساعة اي
علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء
وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق وقال حذيفة بن اسيد الغفاري
اطلع النبي صلعم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم
حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول
عيسى عليه السلام ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمغرب وخسف بالمشرق
وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح
في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد رويت احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من كتب التفسير
والسير والتواريخ. والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب
وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها
مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلاف آخر هو ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل
الاجتهادية ما ادى اليه راي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون
لله فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون
وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل
ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه
فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما

الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو
مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله عليه او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب
في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في
الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه
الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا
لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه الثاني ان الاحاديث
والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال صلعم
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ
اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر
تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهادات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس
ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات
الواردة في شريعة نبينا صلعم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل بالمتنافيين
من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات
المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح. ورسل البشر افضل من رسل الملائكة
ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل
الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة
البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه
التعظيم والتكريم بدليل قوله حكاية ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار
وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد
من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على
الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث ان قوله تعالى ان الله اصطفى آدم

ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل
عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ~~بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة~~
ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل
والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل
والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة
الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل
مبرأة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية
على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول
الفلاسفة دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون
منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل
من المتعلم والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب
والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك
لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن
يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون منه
افضلية الملائكة من عيسى اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من
هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى
عليه السلام وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من ان يكون
عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وقد ابرأ الاكمه والابرص واحيى الموتى
بخلاف سائر عباد الله من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا
المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء

الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لا
في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة. تم بتوفيق الله كتابة هذا الكتاب المبارك
المسمى بشرح عقائد من مصنفات الامام الهمام العلامة الثاني الملا سعد الله التفتازاني
رحمه الله تعالى وايانا ببركته وهمته (آمين) في شهر شوال المكرم سنة الف ومائتين وست وسبعين من
هجرة خير المرسلين عليه الصلوة والسلام الى يوم الدين ه ه بيد الحقير سعد الله البوديدي ه ه

سيبقى الخط في القرطاس دهرا
وانملتي رميم في
التراب
ه

خانى
وقف

وقف وقف وقف

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين وبه نثق

اما بعد الحمد لمن هو اهله والصلوة على رسوله وآله وصحبه من محيي سبله قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير بعد ما ثبت بالتسمية الحمد لله الذي في تعقيب التسمية بالتحميد امتثال باسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال بحديثي الابتداء وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد او بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما هو المشهور ولذلك يحمل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة بآخر والملابسة ولا يخفى ان الملابسة [illegible] نعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية ويلابسه قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا ويلابس الآخر قبله بلا فصل فيكون ان الابتداء [illegible] التلبس بهما في المتوحد بجلال ذاته الظاهر ان الباء صلة التوحد يقال توحد برأيه اي تفرد به واستقل فمعنى المتوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة فح يكون صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع صانع كقولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل وصنع من الغير [illegible] والتوحد واما للتكلف ولما استحال في شانه تعالى حمل على الكمال كما قيل في التكبر ونحوه فمعنى المتوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة التامة والكاملة مع ملابسة جلال الذات في [illegible] محمد الاولى كونه [illegible] لله ليفيد ان نبينا صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم اعظم من سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد صلعم [illegible] محمد من قبيل [illegible] في [illegible] هذه الفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام [illegible]

خانى
وقف

[illegible] الواو عنها بعد الحذف على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في اواخر فن البيان [illegible] واساس قواعد عقائد الاسلام القواعد جمع قاعدة وهي الاساس فاساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها [illegible] على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترقي في المدح لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد الادلة التفصيلية [illegible] على هذا العلم بناء على ان صاحب النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار [illegible] هو علم التوحيد والصفات اي علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى اللقبي [illegible] الاسم الى الكلام لكونه اشهر [illegible] المنيع عن غياهب التشكيك اشارة الى فائدة [illegible] الغيهب ما اشتد سواده فلم يجد الشك على الوهم اضافة الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم في نجم الملة والدين هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع لها دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة في دار السلام اي الجنة سميت بها لسلامة اهلها عن كل الم وآفة او لان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم ولان السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت اليه للتشريف ومعنى هذا الاسم هو الذي [illegible] السلامة ووجه تخصيص هذا الاسم ظاهر [illegible] الكشح المقال الكشح الجنب وطي الكشح كناية عن الاعراض في الاطناب والاخلال بالجر مجموعهما بدل من الظرفين او بيان لهما ولما تقدم المشروع معنى اجري الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبرا مبتدأ محذوف [illegible] وهو حسبي ونعم الوكيل رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر ايضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه نعم بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة [illegible] ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون هو اخبارية كالاولى ثم قال ايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب يدل عليه قطعا قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الانشائية وبالجملة [illegible] وهو ان يقال لنقد به وقلنا نعم الوكيل

وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما جهله وتوجيه عليه انه يحتمل ان يكون الواو في الاية من المحكى بتقدير المبتدا في المعطوف او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدا في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه في اعلم ان الاحكام الشرعية الحكم معناه النسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه واي عم العمل او الاعتقاد يكون يلزم اعتبار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته واسند ذلك بقيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول او التاكيد في الثاني او يجعل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر او الثاني فيجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع في منها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر واما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجوب الواجب ووحدته تعالى فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولا يتم عدة الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتاويل ان يقال الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرائض تقسيم التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد في والثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح ان الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق في علم التوحيد لان حجة الاجماع

الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمتكلمين [illegible] البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات عقائد الدينية في اشهر مباحثه تشير الى ان له مباحث اخرى اما عند من يقول ان موضوعه اعم من ذات الله تعالى فظاهر واما عند غيره فلان المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولهذا لم يعد واحباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى الصفة ما على ان الامامة انما هي من الفقهيات الا عند بعض الشيعة في وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين هذا العلم لم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه في لصفاء عقائدهم هذا من ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام او للاختصاص اي بسبب استغنائهم هذه الامور لا ما يتوهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى انه لما ظهر الغش في زمن مالك دون فن الفقه مع انه من التابعين في وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها ولك ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير بالاعتبار كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فيبا في الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب بل عنه لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه كذلك اجماعا وغايته ما يقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتاتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول احدهما في المقلد لا ينافي حصول الاخر فيه في عن ادلتها متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج عنه علم جبريل والرسول عليهما السلام فانه بالحدس لا بتجشم الاكتساب فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج عليه هذا الفقه قلت تعريف الاحكام

فلا سلف الى فلا اشكال في ومعرفة احوال الادلة الظاهرة معطوف على معرفة الاحكام ففيه من ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد في كالمنطق للفلسفة عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجها اخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجعلها الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول الى كونه مورث القدرة في فاطلق عليه هذا الاسم اي لانه اذا لم يقيد بالفاعل اما قيد الاول في الاول او ذكر وجه التخصيص في الثاني لانه اشترك في كونه اول ما يجب حتى يخص للتمييز واما احتمال التسمية لغير بالكلام لغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره في هذا هو كلام القدماء اي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم في ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم الى الجنة فلا تكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل في فقال الحسن قد اعتزل عنا فان قلت سيجي ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر بنص وعند الاطلاق الى المجاهد والمنافق كافر غير مجاهد فلا منزلة بين المنزلتين عنده في لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما داري الثواب والعقاب لانا نقول معنى كونهما داري ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا ان كل من دخلهما يثاب او يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نقل المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولان فرع على الايمان والطاعة ونسبة الدخول الى نفسه وقس عليه قوله لا دخلت النار في وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا ذهب بعض المعتزلة الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا ترك عن وسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اشعري في الانفع ما يعلم الله فاوجبا علم الله تعالى نفعه فلزمه ما لزمه وبعضهم لم يعتبر فيه ذلك وزعم ان علم الله منه الكفر

الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب في من مات صغيرا وذهب بعضهم الى ايجاد الوجوب الاصلح في الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير فلا يرد عليهم شيء في وسموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها في قال اهل الحق الظاهر ان القول مجموع ما في الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد من اهل الحق اهل الحق في هذه المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية من اخرهم ويحتمل ان يراد اهل الحق في جميع المسائل وهم اهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكانهم هم القائلون في وهو الحكم المطابق لا يخفى الباء رعاية الاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلائم قوله واما الصدق الخ وقوله قد يفرق بينهما الخ في وقد شاع في الاقوال خاصة يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول قال السيد في حواشي المطالع يوصف بكل منها القول المطابق في العقيدة في الحق من جانب الواقع اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا واما المنظور اولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الاخبار عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزا في معنى حقيقته مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه صفة كذا افاده الشارح في نظائره وللبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى الاصلي فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع في ما به الشيء هو هو لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضمير في للشيء وقد يجعل احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ح ظاهر التعريف بالعرضي اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك ويجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل في التعريف ما به الشيء هو كان اخصر

في يمكن تصور الانسان ببديهته اي بالكنه واما تصوره بالوجه فقد يمكن ببديهه الذاتي ايضا قيل عليه يستفاد منه
ان الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق
التعريف ان المستلزم لتصور الاقدم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص عليه في حواشي المطالع فامكن
تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وايضا زمان تصور الاقدم غير زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان
بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في هذا المقام وقيل عليه ايضا ان اريد بالامكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور
الكنه بالعرض وهو باطل وان اريد بالامكان الامكان العام فهو حاصل في الذاتي ايضا وجوابه اختيار الاول
ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرض لا به ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور
الانسان ببديهته لا بالنسبة الى المطلق اعني كون تصوره ببديهته وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على ان تصور
الكنه بالعرض غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود اي ليس
عدمه ضروريا في وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد يطلق على الوجود الخارجي ايضا
والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص في فالحكم بثبوت حقائق الاشياء الخ اورد الفاء ايذانا
بانه ناش عما سبق والمنشاء مجموع امور ثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى
الوجود اذ لا دخل في ذلك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات ثابتة
والقصر على البعض تقصير فلا يكون من القاصرين في ربما يحتاج الى البيان اي فلما يحتاج الى بيان معناه فان
اكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان هذا موضوع عبث لافاد
مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه والظهر انه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة
في ليس مثل قولك الثابت ثابت الخ هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اي ليس مثل امثال الذي ذكر السائل فانه
غير مفيد اذ قد اعتبر متحد الموضوع والمحمول في ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج
الى البيان فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر ولكن ان قولنا حقائق الاشياء
ثابتة يحتاج الى البيان لا بطريق التاويل والعدول عن الظاهر المتبادر لشهرة الامر المراد به بخلاف شعري شعري
فانه يحتاج الى التاويل وهو ان شعري الان كشعري فيما مضى او شعري هو شعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل

لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض افراد المتكلم معينا وكم فرق بين المعنيين
والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تاكيد كونه مفيدا او يرد عليه ان شعري شعري كذلك
فاعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء
على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال اصلا في من تصوراتها والتصديقات بها وباحوالها فاللام في العلم
للاستغراق الى الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت
يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما ففي تخصيص الثبوت وقال البعض غرض الاستدلال الا
متعلق بالثبوت فقد غلط غلطين في العلم بثبوتها بتقدير المضاف والضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت
الحقائق والتانيث باعتبار المضاف اليه في للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق يرد عليه ان ان اريد عدم العلم
بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضر علينا لانه غير مراد وان اريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقائق الاشياء
ثابتة متضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة
لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فطلاق
المقيد لا يوجب نفي الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه
للعدول عن الظاهر في والجواب ان المراد الجنس يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان
والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد فالكلام
السابق على حذف المضاف ونقول اذا ثبت شيء من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى
بهذا القدر تنبيها في وهم العنادية وسموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق شيء اصلا الخ
في تبع الاعتقاد ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة والقبول
بظهر ان الكلام لا يختص بحقائق الموجودات فتخصيص الكلام بها بالذكر جري على وفق السياق والاظهر
ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم في من ينكر ثبوتها اي يقطعها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم
وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة
للادراكات في ويزعم انه شاك الخ هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك

في وان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة البديهيات عندهم فلا يلزم
من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير ويقال الحكم جزما بنفي الحقائق
مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان الكلام مقصور على حقائق الموجودات
ويوجه الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودات في الخارج ويرد عليه
انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فيما نظارية خفية فكيف يبنى الالزام لمنكري اجلى
البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال نريد بهذا الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا
بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج
في انما يتم على العنادية عدم تمامه على اللاادرية ظاهر واما على العندية فلانه يظهر بعد التامل وقال في شرح المقاصد
في كلام العندية والعنادية تناقض حيث صرحوا بحقية اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بالشبهة
في قالوا الحس ربما يغلط هذا دليل اللاادرية حاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين الوقف والشك
وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه في قد يغلط كثيرا الاحد في الغلط منهم
بناء على زعم الناس ان قلت لا دلالة على المضارع للكثرة فيما في الكثرة قلت قد يستعار ويستعمل
للتحقيق ايضا على ان الكثرة يجب ان تستفاد ههنا من جانب ان لا تنافي الكثرة في نفسه في بانتفاء اسباب الغلط ان قلت لعل
هناك سببا عاما للغلط عام فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت لعل هناك سببا عاما للغلط
عام فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بديهة العقل جازمة في مثل ادراك حلاوة العسل
والكلام على سبيل التحقيق لا على الالزام في ويمكن ان يعتبر عنه اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو
ما يكون باللسان وانما لم يجعل من المضموم وهو ما يكون بالقلب لان صح ذكره في تعريف العلم هو مثل القول
والجهل حينئذ للفظ على الشائع المتبادر في فيشمل ادراك الحواس لكن علاء علماء يخالف العرف واللغة
فان البهائم ليست من اولي العلم فيهما في لا يحتمل النقيض اي نقيض التمييز كما هو الظاهر والاحتمال صفة
المتعلق وانما وصف التمييز به مجازا في التمييز في التصورات المتعددة ومتعلقه الماهيات المتصورة وفي التصديق
الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بانه ان خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه فتصور

فتصور والا فتصديق في على عدم التقييد بالمعاني فان المعاني ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر
لخروج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية لا يدرك علما كادراك زيد قبل الروية
واحساسا كادراكه عند رؤيته ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد
اذا اخذ على وجه جزئي فمعلوم وعلى وجه كلي فمعلوم ولا يدرك قبل الروية الا على وجه كلي هذا والكلام في
في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل في بناء على انها لا نقائض لها اي للتمييزها التي هي الصورة فلا يرد
عليه ان التصور غير التمييز والمعتبر في العلم عدم احتمال النقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ويوجه ههنا بان
المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد يجاب بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء لكن لا يخفى
ان دعوى الفرعية مما لا يثبت لان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا فتعلقه
لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض قلت انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض
ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور
بالاخر على ان بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير في على ما زعموا فيه تضعيف
قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض احد
نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتيهما لا يكون للتصور نقيض
اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسرا بالمتنافيين لذاتيهما كان له نقيض ومنها
قيل نقيض كل شيء رفعه اي سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء والاشهر هو الاول وقول المنطقيين
محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات
غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة انسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة
الانسان وتصوره لا مطابق والخطاء في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد
عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور في ذلك المثال المذكور هو الشبح والصورة
الذهنية الة الملاحظة فتدبر فانه دقيق في فانه لذاته اي فانه كاف في حصول العلم وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة
الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه في قلنا هذا اعلى عادة اه حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر في نوع

فى عن تدقيقات الفلاسفة اى فيما لا يفتقر الى فكرة دائما بخلاف اوقاتهم فيما لا يعنيهم فى لما وجدوا
بعض الادراكات يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد اسباب العلم الانسانى فقوله سواء
كانت اشارة الى عمومه فى ذلك ثم مدلك كلها فانها صفة على ان النفس لا يدرك الجزئيات المادية بالذات
وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لاثرين والكل باطل فى الاسلام فى تلك فيان فيه اشارة الى انها الانقطاع
على هيئة التصليب بل يتصل العصبة يمين بالايسر فينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى فى الحركات
لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف يدرك بالحس لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق
ولزوم النسبة لها لا ينافى ادراكها بالحس وما يقال من ان الحس اذا شاهد الجسم فى مكانين فى آنين ادرك
العقل منه الكونين وهو الحركة والكل لا يدرك فى مكانه فلا يدرك الحركة فليس بشئ لان ادراك الشئ
بواسطة احساس آخر يمكن لا يعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى محسوسا للباصرة احساس بشكل الاعمى
الى ادراك عاه فى تنبيه بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه
اعنى قوله يوقف للاختصاص فى ان الخبر كلام اى مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل فى معنى الاخبار
عن الشئ على ما هو به اى على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشئ اما النسبة وهو الاوفق
للمعنى فى كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفى واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع
ويقال اخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول وانتفائه والشارح اختار الاول فى شرح المفتاح
والمشهور قوله منها اى الا علام بنسبة فى لا يتصور الطعن فيه اشارة الى ان منشاء عدم التجويز كثرتهم
فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية فى ومصدقه اى ما يصدقه ويدل على بلوغه
حد التواتر يعنى انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل
بل مناطه وقوع العلم بلا شبهة فيكل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب بان
نفس التواتر سبب لنفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة
الخفية مثل الصانع مع العالم فان ذلك العلم من غير شبهة معلول الخ فلا يدل على العلة الخاصة فلذلك
علم الدلالة منه ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتامل فى واما خبر النصارى و فى فى التلويح بدل النصارى

النصارى لفظ اليهود فيتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى تحمل تقديره فى قوله
واليهود لكن بعض النصارى متفق مع اليهود فى اعتقاد القتل كما اشير اليه فى الكشاف فلا حاجة الى التحمل
فى تواتره ممنوع بل لم يبلغ اصل المخبرين لفظا حد التواتر وعرقى اليهود لانقطع فى زمن بخت نصر وبالجملة
تخلف العلم دليل العدم فى ربما يكون مع الاجماع فيه اشارة الى عدم الكلية الكثرة كاف فى الجواب والتحقيق
ان اجتماع الاسباب يقتضى المسبب الخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه وكذا مدلول
الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى فى الرسول من بعثه الله لتبليغ الاحكام ولو بالنسبة الى قوم آخرين
وهو بهذا المعنى يساوى النبى لكن الجمهور على ان النبى اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول
ولا نبى وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم فى الرسول الكتاب وعورض
عليه بان الرسل ثلثمائة وثلث عشر والكتب مائة واربع فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه
ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما فى الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض
الانبياء فى الروايات على تقدير صحتها النزول عليهم اولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورد والمولى الفاضل
رحمه الله بان اسمعيل عم من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضى ولعل الشارح اختار ههنا المساوات
ليحصر الخبر الصادق فى نوعيه ويمكن ان يخصص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة فى امر خارق للعادة
قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى واجيب بانه نعم لا يخلق الخارق فى يد الكاذب بحكم العادة ولا نقض بالفرضيات
وايهام اظهار الشئ مع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان الحق العلوم عليه لانه مما يترتب
على الاسباب كلما باشرها احد يخلق الله عقيبها النتيجة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد
شرب السقمونيا الا ان يدعى ان شفاء المرضى بالدعاء خارق وبالادوية الطبيعية غير خارق فان قلت كرامة
الولى معجزة النبى ولا يخص بها الاظهار وابى لزم فلت العوام عدوا الارهاصات والكرامات من
من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب على انها معجزات حقيقة فى يمكن التوصل هذا الامكان هو الامكان
الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لا ضرورة له فى طرفى التوصل اى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك
ان تاخذه امكانا عاما من جانب الوجود اى لا ضرورة فى عدم التوصل فى يستلزم لو اراد انه لم يقل لانه

اشارة الى دخل الصورة فى الاستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان المقابل الدليل لا يستلزم
المدلول قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ به يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا فى القول الاول
اما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب للفظ المدلول فى هو العالم هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر
النظر فى احواله فقط لا ما يعمه والنظر فى نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا ولكن لا يخفى انه خلاف الظاهر
والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره فى هو الذى يلزم من العلم به المراد بالعلم التصديق
بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم ويلزم من شئ آخر
كونه ثابتا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فاندفع نقض اللازم للشئ واللازم من الشئ فيخرج القضية
الواحدة المستلزمة لقضية اخرى بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم
المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء
اللزوم والخفاء بعد الوجود وايضا يرد عليه المقدمات التى يكون منها النتيجة وهى بعينها واردة على القول
الثانى اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل فى فيا الثانى
او فى لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب
عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص فى باب التعريف
وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول فى مقابلة ان الخارق الدال
على الصدق هو الذى قصد به التصديق واما ما ظهر على يد مدعى الالوهية من الخوارق فليس بقصد به له
لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء ولغيره فى كان صادقا فيما اتى به اذ لو جاز
كذبه فى ذلك لعاد لبطلان دلالة المعجزة هذا الخلف هذا فى الامور التبليغية واما فى سائرها فالوجه فى ايجابه
للعلم بها هو ان ثبت بالادلة القاطعة عصمتهم عن الذنوب فلا يكون كاذبا فى قلنا توقفه على الاستدلال
قيل عليه اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر واجيب بان تصور الخبر موقوف على الاستدلال
فيتوقف خبره ايضا بالواسطة والحق خلافه لان تصور المخبر بالرسالة [illegible] لا يجعل صدق الخبر
بديهيا ثم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث

من حيث انه نظرى وفى حيث عنوان المتغير بديهى فتامل فى اى عدم احتمال النقيض هذا المعنى يعم الثبات
فيلغو ذكره اللهم الا ان يراد بعدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم فى الحال لا فى المآل وفيها فيه
فالاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق فى فهو علم بمعنى الاعتقاد ولا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالى
مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فالوجه تخصيص
بالذكر والاقرب ان مراد المصنف بيان قربه من الضروريات فى قوة اليقين وكمال الثبات وكان اشارة الى
ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد حق اليقين والتاييد الالهى المستلزم لكمال العرفان
المنزه عن شوائب الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر فى علم بالتواتر
هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر فى مع قطع النظر عن القرائن انما قطع النظر
منها لان عن الدلائل اذ الوجه فى عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه
والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بان القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك فى فى حكم المتواتر
لانه كذلك فى كونه خبر قوم يحكم العقل بعدم تواطئهم على الكذب فى المتواتر والنظر فى الاجماع وحاصل الجواب
ان الحصر مبنى على المساهلة لا على التحقيق فى قوة للنفس ان قلت هذا مناف لما مر فى وجه الحصر من ان العقل
ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشئ لا يسمى آلة له اما حمل الغير على المصطلح فبعيد فى وقيل جوهر هذا هو
النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتها فلذا قال قيل فى سبب للعلم ايضا عدم تقييده بالضرورى لا
لاستدلالى او نحوهما اشارة الى العموم فقرينة لعرفى المخالفين فى بناء على كثرة الاختلافات فيه وقيل
بعض الفلاسفة لا التسمية على ما وهم اذ لا كثرة اختلاف فى العلوم المستفادة من الحس بالحسيات والعقليات
فى فيتناقض لان هذا النسبة علوم المعلومية الى ذات الله وصفاته فيكون من قبيل النظر فى الالهيات
لكن يرد عليه ان يقال هذه الطائفة انما ينفى العلم لا الظن ولعلهم يجوزون الظن فى هذه المسائل
فى فلا يكون فاسدا يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافى الفساد فى نفسه والحج الالزامية شائعة فى الكتب
والقول بعدم افادتها مكابرة لان قوله قيل فان قيل كون النظر مفيدا للعلم هذا انما ينفى العلم بالافادة لا نفس
الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لكن لا يسع المقام

فى اثبات النظر بالنظر اى اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعنى قولنا كل نظر صحيح
مشتملة على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وهو بمعنى اثبات
الحكم استفادة العلم به فالازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد تعقب الشارح فى شرح
المقاصد ولم يلتفت اليه هيهنا فى وانه دور اى توقف الشىء على نفسه الذى هو حاصل الدور وقد
يثبت بنظر مخصوص حاصله انا نثبت الكلية التى تخصيصها ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والتخصيص
ضرورية اذا لم توخذ بعنوان الكلية بل يلزم نظرية المحمول فيها الا انه فالازم اثبات حكم هذا النظر حيث
انه نظر بحكمه من حيث خصوصه الا ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام
فى من غير احتياج الى الفكر الا وان يقول من غير احتياج الى السبب لان ما هو ثابت بلا توجيه
لا يحتاج الى مطلق السبب جعله لتفسير الاول التوجيه لا يلائم تقرير الشرح كما يشعر به قوله فهو ضرورى
كالعلم الظاهر من عبارة المتن وتقرير الشارح ان الضرورى فى مقابلة الاكتسابى بمعنى الحاصل بمباشرة
الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال يتوقف على الالتفات المقصود وتصور الطرفين المقصود وانه يلزم ان
يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما فى بعض الشروح من ان
البديهية علم لا يتوسط النظر لا اول التوجيه والضرورى يقابل الكسبى والاستدلالى وهما مترادفان
فى وتفسيره بما لا يكون تحصيله الخ كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من اقسام العلم الحادث فلا يلزم
كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحدسيات فى هذا التفسير لتوقفها على امور
غير مقدورة لا نعلم ما هى ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح فى الكسبى القسيم له وحاصله
ان الشارح حمل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفى استقلال القدرة والكل وجهة
بموم لها فى قوله يقال فى مقابلة الاستدلالى ونفسره الخ يشعر بان الكلام فى العلم الحصولى بنوعيه
فبيان منه فى ظهرانه لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضرورى فى مقابلة الكسبى وجعل الحاصل
بنظر العقل من الكسبى ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالى فكان قسيم الشىء قسما منه وحاصل الدفع
ان القسيم ما يقابلها الاكتسابى والقسم ما يقابل الاستدلالى فى هذا وليت شعرى كيف يتحقق التناقض

التناقض ابتداء و قد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب الهداية جعل الكسبى ما يكون بمباشرة
الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ما هو بسبب خاص اعنى نظر العقل الى الضرورى والاستدلالى
فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشر فيتناقض ولو سلم فيجوز
ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر والمقسم
هو الحاصل الاعم فلا تناقض اصلا نعم يرد على التقسيم الثانى منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج
الى جعل قوله من غير فكر لغوا لان الفطرى فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون الفكر وحتى يرد الاعتراض
فيحتاج الى دفعه بان تمام يتعلق بعلة سببا مستقلا غرض صحيح اى وجوه فى العقل مثل الحدس والتجربة وغيرها
فى ان ان تخصيص الصحة بالذكر تمام الوجه قيل العقد هيهنا بمعنى الثبوت قال الشاعر صح من الناس فى عاشوراء
فيه انه لم يعرف عاشقى لمن داى ثبت وجوابه انه لا فى الظاهر وفيه استدراك وايهام خلاف المقصود فكانه
اراد كلمة كان غير مرضية ههنا فتامل فى تمام يعلم به الصانع اشارة الى وجه التسمية وليس التعريف
كما هو المشهور وانه يلزم الاستدراك فى قوله عالم الاجسام اشارة الى ان المراد ما سوى الله تعالى
من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقبيل المشترك بينها فيطلق على كل واحد منها
وعلى كلها الجنس لا انه اسم للكل والا لما صح جمعه فى بالنوع المشهور ان الصورة النوعية العنصرية قد تتغير
بالجنس حتى جوز واحدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاستقصات الاربع فى امزجة المواليد
اللهم الا بالنوع فكان الشارح مال الى هذا اراد النوع الاضافى ق ومعنى قيامه اى قيام العين
او المكون قيده بالاضافة احترازا عن قيامه بالشىء لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من
عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين فهو وجوده فى موضوعه اى ليس امرا آخر بل عين
وجوده فى الموضوع وقيامه به وليس شيئا اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شىء
فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا فى شرح المواقف ق اعنى الطول والعرض و
والعمق بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا فى ليتحقق تقاطع الابعاد ورد بان التقاطع
يتحقق باربعة بان يتالف اثنان بجنب احدهما ثالث يقوم عليه رابع ق راجعا الى الاصطلاح

وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع فى المواقف ق ولا فرضا اى مطابقا للواقع والا فللعقل ان يفرض
كل شىء فى عن ورود المنع وان امكن دفعه بان المقصود حصر ما ثبت وجوده لا ابطال احتمال
جزء لا يدل الدليل على حدوثه بناء فى غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود
جوهر مركب من جوهر بن مجرد بن محتمل فلم يلتفت اليه وحصر المركب فى الجسم لانا نقول الغرض بيان
حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب فى المجردات مما
لم يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بها فلهذا لم يلتفت اليه فى خط بالفعل
اى مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل بينا فى الكرة الحقيقية ق وذلك لما تقرر
فى التناهى الخ يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما تعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه
تعلقات علمه الاكثر من تعلقات قدرته فى الوجه الثانى حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور لله
تعالى فلو ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فى كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن
افتراق مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا
واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى على هذا التقدير يرد عليه اعتراض الشارح ق على ثبوت النقطة
ان قلت النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل فى الكرة فلا نقطة قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان
نهاية احد سطحى الجسم المخروطى نقطة بلا خط وكذا المركز ق ولنفى حشر الاجساد لانه فى الاخرة فيناقضه
استمرار الاولى ق المبنى عليها دوام حركة السموات اما ادلة دوامها المذكورة فى الكتب المتداولة
غير مبنية على اصل هندسى ولعل الشارح اطلع على دليل يبتنى عليه فى قيل هو من تمام التعريف
وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما اذ هى عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها عرض فلا يصح
اخراجها فى والاظهر ان ما عدا الاكوان الخ ذكر فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة بما سوى الحواس
الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما فى الكتاب راى الشارح او مذهب
بعض منهم ق اما الاعراض فبعضها الخ وللشارح ان يستدل بما سيجىء من عدم بقاء مطلق العرض
لكنه مسلك غاتر لانه شرع فى يكون حادثا بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع

ممتنع بداهة واعترض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود
فانه بحسب الذات لا الزمان فيجوز مقارنته للموجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود
بوجود قبله فى والمستند الى الموجب القديم قديم اى مستمر ان قلت يجوز ان يستند بشروط
متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجىء نعم يرد ان يقال
يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث
زال المستند لزوال الشرط لا لزوال علته القديمة ق فان كان مسبوقا الخ لو قيل فان كان
مسبوقا بكون آخر فحينئذ فحركة والا فسكون لم يرد سؤال ان الحدوث ق الحركة كونان
يرد عليه ان ما حدث فى مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث لزم ان يكون كونه فى الآن الثانى
جزءا من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول فى مكان ثانى
والسكون كون ثانى فى مكان اول وهذا ظاهر عند عدّ الاكوان بحسب الآنات واما على القول
ببقائها ففيه ايضا اشكال فى فهو جائز الزوال ان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان
يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافى العدم مطلقا
وبه يتم المقصود فى لا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال بان المجرد يشاركه البارى
فى التجرد فيمتاز عنه بفصل آخر فيلزم التركيب ليس بشىء اذ الاشتراك فى العوارض سيما السلبية
لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمى كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب
فى لان ادلة وجود المجردات غير تامة كما ان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفا ومنها
ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه
سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم
على ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة
معلوم بالبداهة لا انه لا دليل عليه فى حدوث الاعراض اى حدوث سائر الاعراض لحدوث
البعض بدليل وحدوث الآخر بدليل فى فلا يتصور قدم المطلق يرد عليه ان المطلق كلى يوجد

في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجب في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها

فيأخذ ايضًا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلقات بالمتنافيات بحسب الحيثيات وايضًا لو صح

ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي والاصوب ان يجاب بتناهي الجزئيات بناءً على

برهان التطبيق في يشغل الجسم حصة بالذكر لان الكلام في الاجسام وانه فهو ما يشغل

او الجوهر في انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم اي فلك ان الصفة وكذا مجموع الذات

والصفة مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم فلك هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا

في الجائز المباين لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح

محدثًا لذلك العالم معيدًا له وحمل المحدث على محدث الذات مما لا يساعده كلام الشارح في ما يصلح

علمًا اي علامة ودليلًا على وجود صيدله والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومعلولًا اذ لا يكون

ح من العالم فيلزم التناقض في وتقريبه هذا ما يقال الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة

الامكان ووجه القرب ظاهر في من غير افتقار الى ابطال التسلسل ابطال التسلسل فانه الدليل

ينتج بطلانه فالتمسك باحدهما بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار غير لا يستلزم

وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلنا ق وليس كذلك لا يخفى عليك

ان ثبوت الواجب تم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع ففيه مقدمات اخر

وهي ان ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم

كون الواجب معلولًا ودخولها فرض خارجًا فيظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان

يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضًا بان يقال المجموع المتوقفين ممكن فعلته

اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده

فلا دور ق ومن مشهوراته برهان التطبيق البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب

العلل فقط وهو لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة و

والمتعاقبة ويبطل عدم تناهي نفوس الناطقة المفارقة ايضًا لانها مترتبة بحسب اضافتها

امنا فيها الى الازمنة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد تحدث جملة منها في زمان واحد او اكثر في آخر وقد يحدث آحاد منها في ازمنة مترتبة فلا تطبيق بمجرد ترتب اجزاء الزمان فجوابه

ان هذا انما يمنع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو

متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية لتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي

شرط حدوث النفوس ق فيما دخل تحت الوجود الخ اي في الجملة ولو متعاقبة فيجري في مثل

الحركات الفلكية ق فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي

تفصيلًا لا مجتمعًا ولا متعاقبًا فينقطع في حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير

ايضًا لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبًا الى حد يكون متناهيًا دائمًا ونظيره

نعيم الجنان هذا لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية

داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل

ق فان الاولى اكثر من الثانية لان القدرة خاصة بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات

ايضًا ق وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد الخ ضيعان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو فرضنا ليس

الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدرًا متناهيًا وما يقال انها غير متناهية

معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية

ق بمنزلة صانع العالم الخ اشارة الى دفع توهم الاستدلال بناءً على ان الله علم للجزئي الحقيقي

وهو لا يكون الا واحدًا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات

وهذا التوهم معه دفع آت في قوله تعالى قل هو الله احد ق لو امكن الهان الخ اي صانعان

قادران على الكمال فلا يرد احتمال ان يكون احد الواجبين صانعًا قادرًا والآخر غير قادر

فقوله في تقرير المتن حتى فلا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل

تأمل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال التعطل وكذا الا

نقصانًا فلا يكون الموجب واجبًا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين

ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادة

الله تعالى باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه

محال او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن العلة التامة هذا خلاف الثاني الحل وهو

ان عدم القدرة بناءً على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود

علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود شيء مثلًا يحيل عدمه والجواب انا نفرض

التعلقين معًا وهو لا يمكن في صورة النقض فلا يتم الحل ايضًا اذ يكون كل من التعلقين

بالممكن الصرف في اذ لا تضاد بين الارادتين اي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين

المرادين ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصل في محلين فلا حاجة

الى نفيه والمهم المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه ق امارة الحدوث والامكان

اي دليلهما اذ يلزم الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي ان قلت عدم حصول المراد

ان كان عجزًا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مراده ولا يحصل

قلت العجز تخلف المراد عن المشيئة القطعية التي يسمونها مشيئة قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف

عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك ق وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز

ان يوجد باحدهما ابتداءً وهذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل بمعنى

نزوله على انه يرد الخ انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يحصل ويمنع الملازمة على تقدير انتفاء اللازم

على آخر فتدبر قال في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد

الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما

والكل باطل اما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة واما الثاني فلامتناع توارد العلتين

المستقلتين على معلول واحد واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان الترديد اما على

تقدير التمانع الفرضي فنختار ونمنع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير

عقلا واما على الاطلاق ق فنختار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب

الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند الاستاد وكذا

يمكن اختيار الثالث بان يريد الوجود بقدرة الآخر او يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر

ولا استحالة فيه والتحقيق في هذا المقام ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقًا فهي حجة اقناعية

لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما

آلهة الا الله لفسدتا الآية اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد بطيء

فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما

صانعًا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلًا او بعضًا ويمكن

ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم

ممكنًا فضلًا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم

لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن

شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال ق ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان

الخ لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة الخ الامر لكنه بعيد في تفسير قلنا

ان الدلالة الخ فيلزم ان يكون كل الانتفائين الماضيين مقيدين لكن تعلق الثاني بالاول

بحسب الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب الماضي جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء

الثاني في من غير دلالة على تعيين زمان ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لم يضر المقصود ايضًا لان

الحادث لا يكون الهًا في لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين فقهاء المتكلمين يريدون

بالترادف التساوي قال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن

مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهومًا على حدة في تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى و

وصفاته يرد عليه ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء

تأويله في اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق الخ هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد

شيء آخر وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات الصفة ليست كذلك لم يصح

حكمهم بوجوب الصفات فى باقيه ببقاء هو نفس تلك الصفة واما الاعراض فبقائها عينها لا نفكاكها عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس صفة المضاف اليه فان ارادوا بكونه نفسها عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ما سيجيئ فى التكوين فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى فى الاعراض حتى لا يلزم تجددها فى زمان حدوث العالم على هذا النمط الخ يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بينا فلا يرد ما يقال يحتمل ان يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجاده بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل فى بديهة الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن فى دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تامل فى وهذا مبنى على ان بقاء الشيئ معنى زائد على وجوده وعلى ان الزائد امر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا فى كافى اوصاف البارى تعالى يعنى ان تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى اوصاف البارى وقد يدفع بان تفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا ولذا حكموا ببقاءها وعدم بقاء الاعراض فى وان انتفاء الاجسام الخ هذا رد اجمالى لدليلهم وحاصله ان ما ذكره استدلال فى مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بطلانها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقائها ضرورى ايضا فى واراد به الماهية الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم فى فيه نظر للقطع بتغاير المفهومات وانهم لا نسلم ان الاتصاف بالشيئ اذن عمر ادفر ولا زم كيف لا وقد يكون موهما للنقص ولا شك فى صحة اطلاق مثل خالق كل شيئ عليه تعالى ويلزم خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق للادب وقيل الطبيب يطلق عليه تعالى مع انه مرادف الشافى وليس بشيئ لان الطبيب هو العالم بالطب والشافى من يفيد الشفاء فهما باعتبار الخلو اليهما متغايران ومتحيزا

ومتحيزا لكن يعتبر فى المتحيز كون ما اليه الا شغل لا ما منه التركيب بخلاف المتبعض فى لان معنى ما هو اى جنس هو صرح به السكاكى وغيره وهذا المعنى هو الذى نفى عنه تعالى لم لها اوما هو مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال ان المعتبر فى الماهية هو الجنس اللغوى لا المنطقى وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلا يلزم التركيب فى والبعد عبارة عن امتداد يعنى ان البعد له نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة فى فيلزم قدم الحيز الخ هذا مبنى على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين فى فيكون محلا للحوادث لان الحصول فى الحيز من الاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين فى اما ان يساوى او ينقص او يزيد هذا الترديد بلا طائل والطلاق على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيئ على حيزه ونقصانه عنه فى جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والا لجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى الخ لكن الكلام فى لزوم التناهى فى باعتبار عروض الاضافة الى شيئ فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها فى اما ان يتصف بهة ان الكمال الخ وجه ضعفه ان صفات الكمال هى العلم والقدرة واخواتها ولا يلزم من تعدد ما يوصوف انها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفة الكمال هى العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهى لا توجد الا فى الواجب فى واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله عليه الصلوة والسلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم قوله او ما ول بنا ويلات بان يقال المراد العروج الى موضع يتقرب به الى لقاء الله ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة فى وقد صرح بان المماثلة الخ يرد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك فى بعض الوجوه كاف فى المماثلة والتوفيق ما سيجيئ فى نفس افتقاره الى مخصص رد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة فى لا يعلم الجزئيات اى

عيب درويش و توانگر بكم و بيش بد است كار بد مصلحت آن است كه مطلق نكنيم

امور من حيث هى جزئيات بل يعلمها من حيث هى كليات لها كعلم المنجم بان فى ساعة كذا خسوفا فاما هذا العلم فيستمر قبل الوقوع وبعده فى ولا يقدر على اكثر من واحد الخ لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة بنا فيه لانا نقول معنا فى الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشية الفعل لازمة فى يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة ولا يدل عليها فى وان صدق المشتق على الشيئ يقتضى الخ ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ فى نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم به ذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى فى انه عالم لا علم له ان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقية له قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة فى ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه فيه تامل بل المدلول هو صفة التميز والانكشاف التى تسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لا يثبت غير الاضافة فى ويلزم من حكم كون العلم قدرة لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم والاتحاد الذاتى هو اللازم وليس بمحال فى وكون الواجب غير قائم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم فى شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته فى اشار الى الجواب بقوله انما لم يقل اجاب بقوله لان الجواب التام نفى المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا انها ليست متغايرة ولان الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لا هو ولا غيره فلا مدخل له فى الجواب فى فلا يلزم قدم الغير فلا تكثر القدماء ولك ان تحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم فى لكن لزمهم ذلك قيل عليه ان

اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا ولذا قال فى المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للا ستقلال من اجلى البديهيات على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وايضا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصر العلة فى الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما يشير الى الاول فى هى الوجود والحيوة والعلم من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات وقالوا ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائم توطئهم بالقدماء الثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد فى للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد العدد هو الكم المنفصل والانفصال فى الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما يقع فى العد فيكون اعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبنى على هذا المذهب او على التغليب فى مع ان البعض جزء من البعض يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب الالهية غير الاقل من وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات فى فالاولى ان يقال وقد يجاب بانهم بان القديم هو الازلى القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين فى واما فى انفسها فهى ممكنة قد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشتهر منهم من ان كل ممكن محدث اى مسبوق بالعدم فى والكرامية الى نفى قدمها يرد عليه انهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر فى فسر الغيرية بكون الموجودين الخ قالوا يقال فى العرف واللغة ما فى الدار غيره زيد مع ان ذو يد وقدمه واجيب بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يغايره ثوبه فى اى يمكن الانفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضا فليتامل فى والعدم على الازلى محال لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فيجوز عدم الانفكاك بحسب الوجود

غير كاف كما عرفت في تعقل مهاعدم و وجودها وجوده هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة
والا فمخالفة الوجوديين والعدميين ظاهر على ان الاستلزام بين العدميين باطل كما سنذكره
في تخلف في الصفات المحدثة فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة
استدلالهم السابق لان زعم انه يتصف في الذات بالصفات المحدثة في انتقض بالعالم مع الصانع
قد عرفت ان المراد بالانفكاك هاهنا هو الانفكاك في الوجود وفي الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع
اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة التحيز الصانع نعم نعم يرد الاشكال
على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او حيز ان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك
جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او بمحله ولا مقوما به والعالم غير قائم ولا مقوم به ويجوز
ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا
يمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساوات وفيه من الفساد ما
ما لا يخفى على انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة بين الذات
والصفة يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا يوجب الذات بدونها
ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي ق لا يستقيم
في العرض مع المحل الخ اي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج
فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر ق وكالعلة مع المعلول وبه
يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا الخ اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد
ق والتغاير بحسب المفهوم لا يفيد يريد ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من
عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب
ق وان تكون العشرة فقد وقع في عامة النسخ المصدرية بدل ان الناصبة وانه تصحيف فضلا اذ لا يمكن
عطفه على ما سبق لانه يحتمل تقديره ينتقض ايضا بالاذم فانه غير عند المعتزلة ق ولا يخفى ما فيه لان
كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته

مغايرة لكل اجزائه ق تنكشف المعلومات عند تعلقها سواء كان قديما او حادثا فان للعلم تعلقات
قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستوجد وستعدم وتعلقات
حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل ق تؤثر في المقدورات
بجعلها ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين به فتعلقات
القدرة كلها قديمة واما التابعة للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلقت في الازل
بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الآخرين ق وهي بمعنى القدرة فذكره للتنبيه على الترادف
او على صحة الاطلاق على الله القوي العزيز ق والسمع والبصر هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة
وان لهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام
وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق
فلا يرد ان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك
به يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات في السبع ق تحدث لها تعلقات
حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا ق توجب تخصيص احد
المقدورين عند تعلقها واعترض بانه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص
آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لا يقال الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح
التخصيص مع تساوي النسبة لانا نقول في وجود تلك الصفة لاستلزام الترجيح بلا مرجح ق وكون
تعلق العلم تابعا للوقوع تحقيقه ان العلم التصوري عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم
التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع
هو العلم الانفعالي لا الفعلي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة
وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل
وجه ق انه ليس بكريم ولا ساه ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا قلت هذا تفسير ارادة
الواجب لا جميع الارادات نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر

وان ارادة الفعل صدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب ق ولو شاء
لو قيل الملك زيد غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق في يخبر الانسان عما لا يعلمه وقيل عليه
هذا انما يدل على مغايرة العلم اليقيني لا العلم المطلق اذ كل عاقل يتصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة
ما اخبر بالضرورة على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام
مجاز الافهام والذي يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذي نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات
ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد يثبت له القيام واتصف بالقيام الى غير ذلك تعبيرات
عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك المعنى
عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة التامة ولا يجد
ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة
فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر والله الموفق ق لمن امر عبده فانه يامره ويريد ان لا يفعل
ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كالارادة فالموجود
صيغة الامر لا حقيقته والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة ق والدليل
على صفة ثبوت الكلام اي التي ثبت مغايرته للعلم والادراك فيما سبق لا انه يدل على الثبوت و
والمغايرة معا ق الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان
بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته
ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وفيه ان كلامه لا يتوقف التوقيف ق من
من التحمل فتامل في من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو
المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام الماخذ ويأولونه بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر
واللغة ق ومع ذلك فهو قديم هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه ق وذلك
فيما لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو
بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة ازلية بحسب تعلقاته

تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل واجيب
بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة متشخصة يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها او دوام
نقلها اختلاف هذه المعاني فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لان كلام مخصوص ونظيره
ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب ق واستلزام البعض للبعض لا يوجب
الاتحاد ولو سلم فيجعل البعض راجعا الى الآخر ليس اولى من عكسه ولا شك في وجود نوع الالتزام
بين الكل ق كما اذا قدر الرجل الخ اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب لا حقيقته فلا شك
في كونه سفيها لا يقال يلزم منه ان لا يامر النبي عليه السلام بشيء اصلا وانه قطعي البطلان لانا
نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه هو الامر الصريح للمعدوم ق لانه يسبق الى الفهم
الخ فان القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وانهم فيه تنبيه على الترادف
ق وانه خبير بان المتحرك الخ يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد يثبت الكلام النفسي
فلا ضرورة في العدول قوله والاظهر اتصاف الباري به بمعنى الفصحة بحسب اللغة ق يراد به الالفاظ
المنطوقة الخ يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب الخصم والتفصيل انه لما تمسك المعتزلة
المعتزلة بان القرآن مكتوب ومحفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة
مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق بالاشتراك
او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتامل ق خص باسم الكليم وقال
بعضهم خص بما سمع من جميع الجهات على خلاف المعتاد ق انما هو باعتبار دلالته قبل اعتبار
العلاقة لا يشعر بكونه منقولا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل لوجوب
ان النقل هو هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضي
تاخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع في الكلاميين مشكل لا ضرورة
في التزامه ق اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم ويرد عليه ان كلام الله تعالى ان كان اسما
لذلك المتحصل القائم بذات الله تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله وفيه نظر

للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام
وان كان اسماً للنوع القائم يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص المخصوص مجازاً فيصح نفيه عنه حقيقة
وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضاً
حقيقة فلا مخلص الا بان يكون مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص قوله ليس ترتب الاجزاء في
نفسه يشكل الفرق بين قيام لمع ومعلم ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء في ويفسر باخراج
المعدوم لم يرد بالمعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدء الاضافة كما في سائر العبارات فاتها دالة
على الاضافة كما في سائر العبارات فقط والمراد مبدؤها في يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى يرد عليه انه يجوز
ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما سيجيء تحت الدليلين وجوابه انه مردود بان صفة
الشيء لا يقوم بغيره والظهور بطلانه لم يتعرض له في لجواز اطلاق كل ما يفرد هو عليه يرد عليه ان لزوم
الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي لا ينافي عدمه في واما
بتكوين آخر فيلزم التسلسل يرد عليه المنع المشهور لجواز ان يكون تكوين التكوين عينه وقد اشرنا
اليها عليه وله ويمكن ان يقال التفسير للتكوين المتصف به الباري تعالى ازلا تعلق بوجود نفسه فلا يقال
في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى في ومبنى هذه الادلة كانه اراد
ما على الدليل الثاني او بنى الامر على التغليب في ولا دليل على كونه صفة اخرى ويعطى بالبال ان التكوين
هو المعنى الذي عنده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم
الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة
اخرى في والمكون حادث بحدوث التعلق او يكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا
هو الانسب بالمتن في وما يقال اي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع
الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق
فاما ان يستلزم الخ وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء لشيوع
نظائره توسيعا للدائرة الا يرى انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين

ويبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا في ومن ههنا اي من ان المراد بالحادث ما لوجوده
بداية وبالقديم خلافه في وهو غير المكون عندنا جعله بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على المعنى المصطلح
وقال هو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غير الامتناع انفكاكه
الخ عن المكون وليس بشيء لان صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجودة في
في الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل وكالصفة المحدثة
مع الذات في لان الفعل يغاير المفعول قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غيره
لامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام
الزامي فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل ويكون
قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا فلا تغفل
في مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد في اقدم منه القدم
اما اللغوي فالمعنى ادوم واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحي بان يلاحظ لزوم قدم العالم
ايضا فالمعنى اقوى قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين في دليل على كونه صانعه قادرا مختارا
وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه
الممكنة واكملها فلمنا سبته الكمال اوجبه المبدء الكامل فقد خفي عليه الضروريات ثم فيه الخدش
باحتمال الواسطة في بمعنى الانكشاف التام يشير الى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي في بمعنى ان العقل اذا خلي الخ
هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به في ضرورة انا نفرق الخ يرد عليه انه
ان اريد الفرق بوجود البصر فمصادرة وان اريد باستعماله فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى
والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرا في اذ لا بد من
مشترك الخ يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة
كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما فان قلت علية الامور العامة تستلزم

صحة رؤية الواجب فلا ضرر في التقض بها على انها تقتضي رؤية المعدومات مع استحالتها قطعا قلت
يجوز ان تشترط بشيء من خواص الموجود الممكن في والامكان عدمي عدم ضرورة الوجود الخ وايضا لو
علل بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر في ولا مدخل للعدم في العلية لان
التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمتنع
الشرطية فلا يتم المقصود في ويتوقف امتناعها اي امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية يتحقق
شرطا او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة في ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم الخ جواب لقوله
فالواحد النوعي قد يعلل الخ يرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع
وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ولا يستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولا اشتراك
الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا ادركنا منه الهوية
ما هي مشتركة بين الواجب والممكن في انما ندرك منه هوية ما يرد عليه ان مفهوم الهوية المطلقة
امر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصية الموجودة فلعل تلك الخصوصية
لها مدخل في تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى في والمتعلق
بالممكن ممكن يرد عليه انه يصح ان يقال ان العدم المعلول لعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه
والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان في وقد اعترض عليه بوجوه منها ان الرؤية
مجاز عن العلم الضروري واجيب بان النظر الموصول بالى نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال
مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف ويرد عليه ان المراد
هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي ذلك العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار وان كانوا
مؤمنين روي ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار من عبدة
العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا او كفروا من
بعد ما آمنوا فلك اشكال اصلا في والجواب منع هذا الاشتراط الخ للمعتزلة ان يقولوا انه اعتبار
انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف

والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد في كالمعدوم لا يمدح يرد عليه
ان عدم مدح المعدوم لا شتماله على معدوم كل نقص على العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح
مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه
الا فلا يرد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى في لكان عالما
بتفاصيلها واما الكسب فيكفيه القصد والعلم اجمالا والحاصل ان الفرق بين الخلق والكسب بان الاول
افادة الوجود دون الثاني فيكفيه العلم الاجمالي في بل لو سئل عنها ولو في حال المباشرة لم يعلم
مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر
بشعوره او ان لا يدوم في اي خلقكم على ان ما مصدرية ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول
ليصح تعلق الخلق به ثم حمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالعمل يتم مثلا بالنسبة
الى النجار فلا يتم المقصود واما الموصولة فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اتى تكلفا
في افمن يخلق كمن لا يخلق الآية قد توجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظاهر في والمعتزلة لا يثبتون
ذلك ويعنون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في هذا المقام
في يبطل قاعدة التكليف وهي ان المكلف به امر اختياري في والمدح والذم والعقاب قد يقال
يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح والثواب والعقاب بفعل الله
تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتها كما لا يسأل عن لمية خلق الاحتراق عقيب
مس النار في اشارة الى خطاب التكوين اي قوله تعالى كن فان الله تعالى اجرى عادته فيما اراد شيئا
على ان يقول له كن فيكون في وهو عبارة عن الفعل الخ يؤيده قوله تعالى فقضيهن سبع سموات فهو
من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير ههنا
يؤدي الى التكرار في والرضاء انما يجب بالقضاء قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله

تعالى بل المراد هو الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر لا من حيث
ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بما يتعلق صفته ايضا مما لا ستره
فى صحته ثم ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق ومقضى لا من حيث ذاته وامثاله
من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء بالاول هو الاصل والمنشاء
للثانى اختار الشارح هذا الطريق فى الجواب فليتامل فى حكى عن عمرو بن عبيد الخ قالت المعتزلة
انه تعالى اراد من العباد ايمانهم وتوبتهم واختيارا لا جبرا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية فى عدم
وقوع ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشئ اذ عدم
وقوع هذا المراد نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا
الرضاء وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقا
وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض ونفس ذلك الترك فانه امر قد يجامع تعلق الارادة وقد
لا يجامعه نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز فى حقه تعالى وللعباد افعال
اختيارية اعلم ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب
الجبرية او بلا تاثير القدرة وهو مذهب الاشعرى او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو
مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة وهو المروى عن امام الحرمين
او مجموع القدرتين على ان يؤثر فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان يؤثر قدرة العبد
فى وصفه بان يجعل موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضى والمقصود ههنا
ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما
هو مذهب الاشعرى وتجيئ بعلم ان افعال جميع الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض
الادلة الاتية جارية فى المكلف فلذلك خص العباد بالذكر لما صح تكليفه لبطلان تكليف
الجماد بالضرورة واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر لما ذكره وقد يورد ايضا على الجبرية
بعدم فائدة التكليف ولا يرد هذا على الاشعرى لجواز ان يكون داعيا للاختيار الفعل فان قيل

فان قيل بعد تعميم ارادة الله تعالى هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق
من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل فى السؤال الجواب
ههنا ما لم يفصل هناك فى فيجب والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته
وكذا الحال فى الامتناع وانت خبير بان الاعلام الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة حادث
فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد فى الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن والاظهر
ان يقال ان تعلق الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم
هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة فى غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة
عليهم فى فان قيل فيكون فعل الاختيارى واجبا فلا يمنع هذه المقدمة ايضا لان العلم
تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذا الارادة
اذا انفرعت عن علمه تعالى باختيار العبد للفعل فتامل فى تحقق الاختيار فلا يكون
فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه
لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعرى وهو جبر متوسط
واما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها
ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فيكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما
ان صدور الارادة عن ذاته بالايجاب لا ينافى كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق وايضا منقوض
الخ توجيه النقض بالعلم ظاهر واما بالارادة فينبنى على ازلية تعلقها بها ايضا وقد يجاب بان
الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها وكان يتمكن فى الازل ان
يتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل
بخلاف ارادة العبد فتدبر فى مرحلة فى بعض الافعال الخ بالاذعان والترتب المحقق كالاعم اى
بالنسبة الى مسيس القادر بالتاثير اذ لا حكم للضرورة فى تحقيقه ان صرف العبد الخ صرف
القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو يتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله تعالى

صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اى جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لازما لها على ما عرفت
فى ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذى يحدث عنده القدرة
كما سيجيئ لان صرف القدرة متاخر عن القدرة المتاخرة عن القصد وليس بشئ لان قصد الاستعمال
تقتضى ان يوجد القدرة ولا يستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بعد وجودها عند حصول
الفعل ثم ان تقدم الشئ باعتبار ذاته لا ينافى تاخره بحسب صفة كما فى قولك رماه فقتله فالرمى
باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت فى وايجاد الله الفعل عقيب ذلك هذا
هو التعقيب الذاتى والا فالقدرة مع القصد فى وينفرد كل بما هو له قيل فيه لا شركة فى مذهب الاستاذ
مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشئ لان كلا من المؤثرين ينفرد بما هو له من دخله
فى التاثير على ان تاثير قدرة العبد فى بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس اقبح من نفى
دخل قدرة الله بالكلية ولا يجرى فى ملكه الا ان يشاء فى وهى علة للفعل اى علة عادية كالنار للاحراق
والجمهور على انه شرط عادى كيبس الملاقى له ولك ان تقول من شانها التاثير عنده ومن شانها توقف تاثير
الفاعل عليه عندهم فتامل فى فكان هو المقبح يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكتسب
القبيح وهو لا ينافى الذم فى فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما يجيئ [illegible]
فى والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة لا يخفى ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتاثير القدرة
الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها فى لما مر من امتناع بقاء
الاعراض فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم فى فقد اعترفتم بان القدرة
التى هى صالحة الخ ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب لا قدرة
قبل الفعل اصلا وقد نحى المعتزلة جوازها قبله لا انه لا بد من مثل سابق كما سنعرفه بعد فى لاستحالة
ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث المرجح وصفا
اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله ومن ههنا ذهب بعضهم
وهو الامام الرازى وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة

الحادثة فسر والتاثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها
او معها مقارنة وبدونها سابقة وفى كلام الامدى ان القدرة الحادثة من شانها التاثير
لكن عدم التاثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى لا اشكال اصلا فى وانه يمتنع
قيامهما اى قيام الشئ وبقائه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له فى التحيز والا فليس جعل احدهما
صفة للآخر اولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشئ فى التحيز يجوز
ان يكون تابعا للآخر لخصوصية ذاتية بينهما فى المراد سلامة اسبابه بمعنى ان للمكلف وصفا
اضافيا يعبر تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق
الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف
ممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامته وقولنا وسلامة اسبابه يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير
هذا والا قرب ما افاده بعض الافاضل من ان امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف
كونه بحيث سلمت اسبابه ولو صرح الامر تسومح فى عد الاسباب صفة له فى على هذه الاستطاعة
والتسى فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فعند
السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد فى ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه تحرير
المقام ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ما يمتنع فى نفسه وما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد عادة
وما يمكن لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته تعالى فالاول والثانى لا يجوز ولا يقع اتفاقا والثانية لا يقع
تكليفه اتفاقا ويجوز عند نا خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق وهذا توجيه
ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعرى ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظرا الى
امكانها من العبد فى نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة
على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف
كذلك وهو لا يقول به فى ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع اى بما يمكن فى نفسه ولا يمكن
من العبد فى نفسه يغنينا قوله واما النزاع فى الجواز ولك ان تاخذها على الاطلاق لانه

لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه الصلوة
والسلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق بانه لا يصدقه
والاذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا فح يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا
عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان يخلق الله تع العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو
خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي يحسم مادة الشبهة هو ان المحال الاذعان
بخصوصية انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك المخصوص وهو محال واما قبل الوصول
فالواجب هو الاذعان الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا
فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالي وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون
الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص
ق وتقريره انه لو كان جائزا الخ لو صح هذا النقض لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب
بالايمان لما اخبر الله تع عنهم بانهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع ق فلا استحالة الاكتساب
العبد ما ليس بفاعل ثم يحمل القدرة مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات
فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات ق ولذا لا يتمكن
العبد يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممنوع وبعده لا ينافي كونه مك
مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة توجيه بعد ثبوت
التمكن من تركه ق اي الوقت المقدر لموته ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان يموت
من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل ق قد قطع عليه الاجل اي لم يوصل اليه فانه
لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر
لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم
ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش
الى وقت هو اجله كذا في شرح المقاصد ق اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون

ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت قوله تع لا يستقدمون
عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا ~~...~~ يتقيد بالشرط ق واحتجت المعتزلة قالوا
المسألة مبنية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة استعير لفظ
الحجة له ق والجواب عن الاول الخ يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد
الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية او المراد الزيادة
بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني ق لا كما زعم الكعبي فانه خالف المعتزلة السابقة
فقال المقتول ليس بميت باجل القتل في وفيها كله اي ميتا وله وهو مشهور في العرف وقد يفسر
الرزق بما ساقه الله الى الحيوان مما ينتفع بالتغذي او بغيره فعلى هذا يكون العواري والاجارات
والهبيات رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره ويوافق قوله تع ومما رزقناهم
ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده ق مملوك باكله المالك المراد با
بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والانحلال عن معنى الاضافة الى الله
تع وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيئ فيندفع ملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره
اذا اكلهما مع حرمتهما وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع
ظاهر ق ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا مع ان ظاهر قوله تع وما من دابة في الارض الا
على الله رزقها يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقا ق ان من اكل الحرام الخ اجيب بان الله تع قد ساق
اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حراما ولا
حلالا ق اذ لا معنى لتعليق ذلك الخ وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية ق ومن هداه
الله فلم يهتد مجاز وكذا قوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويحتمل ان يراد
والله اعلم واما ثمود فجعلنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا واذ لا دلالة في اول الآية وآخرها
على نفي الحصول ق وهو باطل لقوله تع وايضا الناس مختلف في الهداية وبيان الكوفي الكل وايضا
فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء عنه لازم للبيان ايضا

يقال في مقام المدح فلان مهدي ق ولا مدح الا بالحصول وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة ايضا يمكن
ان يمدح عليها فمدفوع بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن
في نفسه فضيلة والذم من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه احق الفضائل
بالتقديم واسبقها في استيجاب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا يناسبه قولهم فلان مهدي ق
في ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي ولقوله تع اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعي
عدم حصول المطلوب يرد على هذا انه ينافي التفسير بالخلق ايضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في
امثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع
تشبث الخصم بالنقض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة ق والمشهور ان الهداية
الخ يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمشهور
بين القوم هو معناه اللغوي والعرفي فلا منافاة ق والله ما خلق الخ اذ الاصلح له عدم خلقه ثم
اماتته او سلب عقله قبل التكليف فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم
قلنا فلم لم يفعل ذلك لمن مات طفلا هذا وان اعتبر حاله علم الله تع على ما مر في صدر الكتاب فالامر
ظاهر ق ولما كان له منة الخ فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور العبد المفتقر بخل وسفه ولزوم البخل
ونحوه حصل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا ولا منة في مثل ذلك الفعل ولا معنى للطلب
على ما لا يخفى لا يقال الوالد المشفق استوجب المنة على ولده في شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختيار
له في شفقته لانا نقول لا منة في شفقته الجبلية بل في افعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان
وجدت ق وجوابه ان منع ما يكون الخ حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه احد بل هو محض حق الله تعالى
وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا بخل البتة فلا يجب عليه رعاية بل على المعتزلة جوزوا بالحكمة
ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تع وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم
المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم

ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم فالتجويز على التقدير المحال لا ينافي
الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل وسفه
او جهل فيجب رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تع اصلا اللهم الا ان يقال المراد نفي الوجوب في الحر
في الخصوصيات ثم تشبث شعري الخ بل معناه انتفاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوب بمعنى
الذي ابطلها وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تع فلزوم المحال يجعل الترك
مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله
على المصالح ويستندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متأخرو المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه
تع انه يفعل البتة ولا يترك وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن
ذهبا وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب ح مجرد تسمية والعجب انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع
من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة ق استحقاق تاركه الذم والعقاب فان علم
ذلك الاستحقاق فالوجوب شرعي والا فعقلي وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تع بمعنى استحقاق
تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا ق وهو ظاهر اذ لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق ولا
للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حق الله تع ق فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق انما قيد با
بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله
تع الرحمن على العرش استوى لما دل على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء عليه ونحوه
ق النار يعرضون عليها عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسرى على السيف اي قتلوا قوله
تع ويوم تقوم الساعة يعرضون الآية دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم ق اغرقوا فادخلوا نارا
وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ فجاد لا محالة جوز بعضهم تعذيب غير الحي ولا
شك انه غلط واما الماكول فيخلق نوع الحيوة في بطن الآكل فلا مخرج الامكان كدودة في الجوف وفي خلال
البدن فانها تتالم وتتلذذ بلا شعور منا في لا دليل لهم يعتد به قالوا ان اعيد الوقت الاول

فهو مُبتدأ لا مُعادٌ والّا فلا اعادة بعينه لانّ الوقت من جملة العوارض واجيب قدّه بانّ اعادة
العين المشخّصات المعتبرة في الوجود ولا نسلّم انّ الوقت منها والّا يلزم تبدّل الاشخاص
بحسب الاوقات لا يقال يحتمل ان يراد انّ وقت الحدوث مشخّص خارجي لانّا نقول هذا مع انّه كلام
على السّند مدفوع بانّ المعتبر في الوجود لا يتصوّر هو بدونه وما لا يفتقر عدمه في البقاء ولا يفتقر
في الاعادة ايضا وثانيًا بانّ المُبتدأ هو الموجود في الوقت المبتدأ والوقت هنا معاد فرضًا وقالوا
ايضا لو اعيد المعدوم بعينه تخلّل العدم بين الشّيء ونفسه هذا خلف واجيب بمنع الاستحالة فانّه
في التحقيق تخلّل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التّميّز في الوقتين بالعوارض
الغير المشخّصة مع بقاء المشخّصات بعينها فيكون التخلّل بين المتغايرين من وجه ايضا لو تمّ ذلك
لا منع بقاء شخص مّا زمانًا والّا لتخلّل الزّمان بين الشّيء ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف في غير
المشخّصات لا يدفع التخلّل بين المشخّصات ونفسها وبين ذات الشّخص ونفسها ايضا ودفع بين
الشّخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثمّ لا يخفى انّ معنى التخلّل تقطّع الاتّصال والوقوع
في الخلال ولا تخلّل في الشّخص الباقي قوله لانّ مرادنا الخ وذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصليّة مع
اعدامها لقوله تعم كلّ شيء هالك الّا وجهه واجيب بانّ هلاك الشّيء خروجه من صفاته المطلوبة
منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركّبات خواصّها
وآثارها فالتّفريق اهلاك للكلّ والاجزاء المأكول فضلة في الآكل فان قيل يحتمل ان يتولّد
من الجزء الاصلي للمأكول نطفة يتولّد منها شخص آخر قلت لعلّ الله تعم يحفظه من ان يصير
جزءًا لبدن آخر فضلًا من ان يصير نطفة وجزءًا اصليًّا فالفساد في الوقوع لا في الجواز قوله وانّ
الجهنّمي ضرسه مثل احُد قيل ذلك بالانتفاخ لا بضمّ زائد والّا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية
وفيه بحث لانّ العذاب للرّوح المتعلّق به قوله وانّما يلزم التّناسخ الخ حاصل الجواب انّ التّناسخ تغاير
البدنين بحسب ذات الاجزاء والتّغاير ههنا في الهيئة والتّركيب فقد يتوهّم انّ حاصله منع التّغاير
بناءً على انّ البدن الثّاني مخلوق من اجزاء البدن الاوّل فيكون عين البدن الاوّل فيعترض بانّه

بانّ قوله تعم كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلودًا غيرها يدلّ على تغاير الجلدين مع اتّحاد اجزائهما بناءً
على تغاير الهيئة والتّركيب وانت خبير بانّ دعوى اتّحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمّل في انّ كتب
الاعمال هي التي توزن وقيل بل يجعل الحسنات اجسامًا نورانيّة والسّيّئات اجسامًا ظلمانيّة في
لقوله تعم انّا اعطيناك الكوثر قيل انّ الكوثر هو الحوض والاصحّ انّه غيره فانّه في الجنّة والحوض في
في الموقف قوله ريحه اطيب من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ يتلذّذ بريحه وطعمه عند الشّرب الثّاني
ان وقع فمن يشرب منه فلا يظمأ ابدًا ويجوز ان لا يشرب الّا من قدّر له عدم دخول النّار او لا يعذّب
بالظّمأ من يشرب ولو دخلها قوله ادقّ من الشّعر واحدّ من السّيف هكذا ورد في الحديث الصّحيح
والمشهور انّ الميزان قبل الصّراط وما روي من انّ الصّحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم
المحشر فقال اطلبوني على الصّراط فان لم تجدوني فعلى الميزان فان لم تجدوني فعلى الحوض فوجهه انّ الطّلب
في المظانّ المترتّبة يجوز بان يستانف من كلّ طرف على انّه لا يتبدّل بعزيمة فلا تعارض المشهورة في
واشكالهما الجنّة والقول بانّ تلك الجنّة كانت بستانًا من بساتين الدّنيا مخالف لاجماع المسلمين
وقد يتوهّم انّه مردود بقوله قلنا اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى السّافل ويرد عليه
انّه يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلّة الجبل في غفلها للّذين اي تخلّقها لا جلهم فانّ قلت
يحتمل ان للّذين مفعول ثانيًا لجعل فيفيد الحاصل جعلها كائنة لهم لا نفسها قلت يمكن ان يقال
المتبادر الى الفهم من جعل الدّار لزيد تمكينه من التّمكّن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنّة واتّا الحمل على التّمكّن
بالفعل فعدول عن الظّاهر في اكلها ای كلّ ما يؤكل ويرد على الاستدلال انّه مشترك الالزام اذ
المراد بالشّيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النّزول فقط ومثل قوله تعم خالق كلّ شيء وهو بكلّ شيء
عليم قوله انّما المراد الدّوام الخ يعني انّ المراد هو الدّوام التّجدّدي العرفي فانّ نوع الثّمار يعدّ دائمًا بحسب
العرف وان انقطعت في بعض الاوقات وللخصم ان يقول هلاك كلّ شيء شخص بعد وجوده فلا ينقطع
النّوع اصلًا قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به اي المقصود منه فلا يرد انّه لا يبقى بل يدلّ على وجوده القائمة
وهي اعظم المنافع في الشّرك بالله ان اريد به مطلق الكفر فالتّعميم ظاهر وان اريد به الكفر بلا نفاق والا فنا

انواع الكفر شيء خارج في انّهما اسمان اضافيّان هذا يخالف ظاهر قوله تعم ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم والتّوجيه ما سيجيء من انّ المراد بالكبائر جزئيّات الكفر في يطرق الاستدلال اي على
وجوبهم عنه عقوبة هلاك لانّ الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التّصديق القلبي فيما اجمع عليه السّلف
لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن لانّا نقول انّ النّفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدّم عليه وهو
غلط والّا لما خالف الحسن في والحديث وارد على سبيل التّغليظ لا يقال فح يلزم الكذب في اخبار الشّارع
لانّا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظًا ومبالغة وفيه دلالة على انّه
لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن قوله على رغم انف ابي ذرّ رغم الانف وصوله الى الرّغام بالفتح وهو التّراب
وفي هذه صاحبه يقال فعله على رغم انفه اي على خلاف مراده لا يجيء اذلاله والمراد في الحديث متعلّق بمحذوف
اي قلت هذا على رغم انفه في ومن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال انّ كلمة من عامّة تتناول الفاسق
والجواب انّ الحكم بالشّيء هو التّصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدّق بما انزل الله وايضا كلمة ما ههنا للجنس
للجنس فتعمّ بالنّفي ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء ممّا انزل الله في ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وجه الاستدلال انّ ضمير الفصل يحصر الفاسق في الكافر والجواب انّ هذا الحصر ادّعائي للمبالغة والّا
فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقيل اجماعًا في من ترك صلاة متعمّدًا فقد كفر الجواب انّه محمول
على التّرك مستحلًّا او على كفران النّعمة في انّ العذاب على من كذّب وتولّى وجه الاستدلال انّ تعريف المسند
اليه يحصره على المسند اعني الكون على الكذب والجواب انّه ادّعائي لانّ شارب الخمر معذّب وليس بمكذّب
وقس عليه نظائره في والله لا يغفر ان يشرك به شيء اي ان يكفر به وانّما عبّر عن الكفر بالشّرك لانّ كفّار
العرب كانوا مشركين في وبعضهم الى انّه ممتنع عقلًا اي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلًا
بناءً على هذه الادلّة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من انّ هذا قول بايجاب الحكم بتعذيبه وهو قول المعتزلة
وقد ابطلناه قوله ولا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي فينافي قولهم يجوز للشّرع ان يحسّن القبيح
ويقبّح الحسن على انّه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة مبنيًّا على انّ الحكمة تقتضي ان يمتنع كون التّفرقة
قضيّة الحكمة لجواز ان يكون عدم التّفرقة متضمّنًا لحكمة خفيّة ولو سلّم فيجوز التّفرقة بوجه آخر غير تعذيب

تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه ثمّ انّ نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فوجب
جزاء الابد دعوى بلا دليل في والمعتزلة يخصّصونها قد يظنّ انّ التّعميم للآيات والاحاديث فيعترض
بانّه لا يصحّ التّخصيص بالكبائر المقرونة بالتّوبة في قوله تعم انّ الله لا يغفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة
بالتّوبة تعمّ الشّرك بل كلّ عاصٍ مع انّ التّعليق بالمشيئة يفيد البعضيّة وايضا هي واجبة عندهم فلا يظهر
للتّعليق فائدة وكذا لا يصحّ التّخصيص بالصّغائر لانّ مغفرة الصّغائر عامّة والصّحيح انّ التّعميم للمغفرة
ولهم ان يقولوا الكلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصّغائر جمعًا بين الادلّة ولا نسلّم عموم مغفرة
الصّغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التّائب بل يغفرها ان شاء في انّما تدلّ على الوقوع انّما استطرد
ذكره ههنا ردًّا لتمسّكهم بهذه الآيات في الوجوب ايضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النّصوص الخ
في وزعم بعضهم انّ الخلق الخ هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وفيه جواب آخر في وهو تبديل
للقول بل كذب منتف بالاجماع واوّل لعلّ مرادهم انّ الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللّائق بشأنه ان
يبني اخباره على المشيئة وان لم يصرّح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل في ويجوز العقاب على
الصّغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدّليل وما ذكره الشّارح من الادلّة فلاثبات الجزء
الاوّل من الدّعوى مع انّ الخصم لا ينكره فتأمّل في اجيب بانّ الكبيرة المطلقة هي الكفر حاصله انّ
التّكفير مقيّد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر انواع الكفر او اشخاصه ومغفرة ما عدا الكفر
غير متعيّنة بالاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقي التّقييد بلا دليل والتّعليق بالاجتناب بلا فائدة
لانّه يجوز مغفرة الصّغائر بدونه في والشّفاعة اي المقبولة ثابتة لا يقال مرتكب الكبيرة قد يستحقّ
حرمان الشّفاعة كما هو عليه في التّوضيح فيحرم اهل الكبائر بالطّريق الاولى لانّا نقول لا نسلّم الملازمة
لانّ جزء الاعمّ لا يلزم ان يكون جزءًا للاخصّ الّذي له جزء آخر عظيم ولو سلّم فلعلّ المراد حرمان الشّفيع
او حرمان الشّفاعة لرفعة الدّرجة او لعدم الدّخول او في بعض مواقف الحشر على انّ الاستحقاق لا يستلزم
الوقوع في وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم وهي تعمّ الكبائر في يدلّ على ثبوت الشّفاعة وعلى انّها ليست
لرفعة الدّرجة لانّ عدم تلك الشّفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدلّ على ثبوتها في حقّ اهل

اهل الكبائر ق ولا تقبل منها شفاعة ظاهر الآية ينفي اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه
يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت شفاعة شفيع لم يقبل منها فلعلها تقبل
بطريق آخر ق بعد تسليم دلالتها على العموم الخ يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص واعترض
عليه بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب بانه لا
ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت
لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم لو ثني الضمير للنكرة
لوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا فيجب تخصيصها بالكفار ان قلت كيف
يخص بهم ولا يسلم عموم الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته ق فلا معنى للعفو عن المعنى
بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع والى صغيرة المجتنب عنها غير مفيد فتامل ق لانه باطل
بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر
لجواز ان يراد في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه ق ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مبنى هذا الاستدلال
على ان العمل الصالح لا يتناول المتروك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل
مذهب الاعتزال ق ولئن جعل جزاء الكفراء على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف فلا يرد
جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامي والا فتصرفه
لهم في ملكه لا يوصف بالظلم ق مضرة خالصة قالوا ولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا
فلا يخفى جواز الانفصال بوجوه اخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه غير مفيد ههنا ق قد يستعمل
في المكث الطويل لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين فلا وخلود
اهل الكبيرة ق وما انت بمؤمن لنا الاولى ان يمثل بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال
ان يكون اللام في لنا لتقوية العمل لا للتعدية ق ان يقع في القلب نسبة الصدق اي يحصل فيه منسوبية
الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان كالسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فانه لم يتيقنا حاصلا
مع الاذعان هكذا حقق بعض المتاخرين في شرح تلك الرسالة لابن سينا ان قلت يلزم منه ان يندرج

يندرج تصديق السوفسطائي ونحوه في التصور وانه باطل بالضرورة او يخرج عن التصديق والتصور
وهو ظاهر البطلان اذ لا يخص التقسيم قلت لنا ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان
للسوفسطائي يبقى ههنا بحث وهو ان المعنى المعتبر عنه بكرويدن امر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد
ولا يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم
الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا الى ... لى بيان الحاجة الى
المنطق بجميع اجزائه ق كان اطلاق اسم الكافر وقوله فجعله كافرا اشارة الى ان الكفر في مثل هذه
الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان النص على
ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتبر والايمان هو التصديق الذي لا يقارن بشيء من الامارات
ق ولكن لا يحتمل السقوط ان قلت اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق منهم قلت الكلام في
الايمان الحقيقي لا الحكمي ق التصديق باق في القلب هذا مما اطبق عليه المتكلمون فان النوم
ينافي الادراك فلا يجتمعان ق والذهول اي في حالة النوم والغفلة انما هو عن حصوله فذلك
الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا
لا يذهل ق حتى كان المؤمن اسما الخ ولذلك يكفي الاقرار مرة في العمر مع انه جزء مفهوم الايمان
ق واما الاقرار شرط لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان
على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة واحدة
وان لم يظهر على غيره ق والنصوص معاضدة كذلك لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس
الاقرار جزءا منه واما ان التصديق لا سائرها في القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق
ولم ينقل في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه
خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي قلت
لا نزاع في ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز
في كلام الشارع والاصل في الاطلاق هو الحقيقة ق هلا شققت قلبه يرد عليه انه يحتمل ان

يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ق لا يعرفون منه الا التصديق باللسان يعني ان معناه الحقيقي
عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة
ق حتى لو فرضنا الخ يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في
في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال للدلالة لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول
اذ لا دخل لها في الاوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من اضمر الانكار واظهر
الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق
الجنة ق يسمى مؤمنا لغة اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان
الامارة في الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة في الامور كالغضبان والفرحان
ونحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار
ايضا لكنه خلاف ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يدعى وصفا آخر ق لا يكفي في الايمان فعل اللسان
لا يقال لعلهم يجعلون مواطاة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية و
ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب ق وايضا الاجماع منعقد رد آخر على الكرامية لا على المصنف
وموافقيه كالاشعري ق مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة واما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى
تنزل الملائكة والروح فيها فبل جعله خارجا لاعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة ق لامتناع اشتراط
الشيء بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا ق وهذا اي كونه قابلا للزيادة مما يجب الايمان به لا يتصور الا
لا يتصور في غير عصره صلى الله عليه وسلم كذا في بعض الشروح العمدة وشرح نظم الاوحدي ولا خفاء في ان
التفصيلي ازيد لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم تتكثر من حيث
ذواتها فتامل ق وحاصله انه يزيد الخ كذا النقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو ان
الدوام على العبادة عبادة اخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام عبادة غير
كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة ق وفيه نظر لان حصول المثل الخ قد يدفع
بان المراد زيادة اعداد تحصل وعدم البقاء لا ينافي ذلك ق ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان

من الايمان فرضا او نفلا كان كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار او فرضا فقط كما هو مذهب
الجبائيين واكثر معتزلة البصرة فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور
الزيادة والنقصان قلت ان النوافل مما لا يجعل جزءا لا مما شرع جزء وكذلك بعض الفرائض فلا يقع
فرضا فيقع جزءا من غير ان يشرع كذلك كزيادة القرائة والقيام بحسبها في الصلوة وايضا قد
ينتقص بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكوة عن الفقير او بعض افرادها بحسب قصر
العمر كالصلوة والزكوة فيل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شيء وبه يعلم ان الايمان
عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر ق وبهذا الاعتبار اي باعتبار
التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا
في مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر
قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظر يتحقق ولو بلا واسطة و
بحسب التحصيل ولذا قد يعتقد بعضهم عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة
ما في شرح المواقف ق ولا يكفي المعرفة فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي بغتة يكون مكلفا
بتحصيل ذلك اختيارا ق ومحصل كلام بعض المتاخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل
بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده فان قلت
يلزم منه ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده قلت التصديق الايماني عنده
نوع من التصديق المنطقي وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا هو توجيه كلام بعض المتاخرين
وليس مختارا عند الشارح وتفصيل الكلام وتمام تحقيق المقام في محله ق وقبول الاحكام يعني ان
الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله
عليه وسلم فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتامل ق ويؤيده اي الاتحاد
قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي لم يجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل
بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لتكثر البيوت والكفار فيها ولئلا يلزم كذبه ومن واعترض

عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم ارك الا بعض النحاة قد يستدل بقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من يسعى في غير العلم الشرعي فقد سعى لست تحكم بسهو من يسعى في علم الكلام ق وبالجملة الخ انه تصوير للمدعى لعنوان المراد بالوحدة عدم سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوي وثبت لكل منهما في فيما اخبر من وامره اي فيما ارسل والايمان تقول الامر بالشيء مما يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا ق والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته فهو تصديق خاص بان الله حق وذا يستلزم التصديق بسائر احكامه فبينهما تغاير ظاهر ق وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر والاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا آمنا ق فان قيل قوله عليه الصلوة والسلام الاسلام الخ هذه معارضة في المقدمة كما ان الاولى معارضة في المطلوب عند الاتحاد وقد يقال اذ الشرط في الشهادة مواطاة القلب لما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشيء لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غفلة عن توجيه الكلام ق وذهب بعض المحققين الخ حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا امن من ان يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا اثر يبلو لا مخالفة لما بعده الفوه من الاجماع في بناء على ان العبرة في الايمان والكفر بمعنى المنجي والمردي لا بمعنى ان الايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن امه ان السعادة المعتدة بها من علم الله انه يختم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزم منه ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط ق لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه اي ترجح جانب الوقوع وترجيحه عن

عن المساوات كاستفاضة احد الطرفين مع قوته وامنه ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه ق وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه عليه السلام يبين امر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقيل توجيه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بانهم آمنوا به عما شرع من الخسف والمسخ وانت خبير بانه لا يناسب سوق الكلام ق وهي امر يظهر بخلاف الخ قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدي يشعر به لا طلب المعارضة في شأن دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره ق على انه قد امر ونهي اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة واما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة هذا ولكن ذكر في المواقف المقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل بعثته لانه في الجنة ولا امة له هناك ثم يرد ان يقال الم لا يكفي ان يكون حواء امة له في الجنة ق لم يكن في زمنه نبي فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تامل لانه قد امرت ام موسى بلا واسطة بقوله تعالى فاقذفيه في التابوت وام عيسى كذلك بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة والجواب ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك ق وقد يسئل ارباب البصائر مبني الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين او على الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبنى الاستدلال الثالث على انه مكمل على ذلك الوجه ايضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة في لكنه ينافي مع محمد عليه الصلوة والسلام وما روي من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا من جهة انه صلعم بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام فلا انتهاء حتى من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب ق على تقدير اشتماله على جميع الشرائط مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن فيها عند انعقاد الاجماع اي الكذب فيما يتعلق بامر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطلت دلالة المعجزة وهو محال

وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما يعد ابدا واما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة في وفي عصمتهم عن سائر الذنوب يعني بما سوى الكذب في التبليغ ق والعقل وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض عن البعثة ويرد عليه ان الفساد في الظهور والكلام في الصدور ق في اظهار الكفر تقية اي خوفا فان اظهار الاسلام مع القاء النفس في التهلكة ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز منع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى ق فمصروف عن ظاهره اي بطريق النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر حمل العام عليها على الخاص المقابل ق ولا شك ان خيرية الامة الخ فيه منع لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم ق لانه لا يدل على كونه الخ قد يقال المراد باولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد يوجه ايضا بان في اولاد من هو افضل منه نوح او ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بان آدم هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم انا اكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر في بيان صحة استثنائه الخ اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال وايضا لولم يندرج لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجب فسقه عن امر ربه وقد يجاب بان امر الاعلى يتضمن امر الادنى بلا مرية في صحة الاستثناء منهم تغليبا ق يكون الامر بالسجود لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا ق واحد اي الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان التفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد من قبيل العطف التفسيري ولك ان تقول كلها كلام الله تعالى اي ما دل عليه فمعنى الواحد ظاهر ق قد ل النسب بقوله كان القرآن كلام واحد ق اي ثابت بالخبر المشهور يفهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة وغيره ق واجيب بان المراد بالرؤيا الرؤية بالعين وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة

غزوة بدر وقيل رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين عن قوله تعالى ابن شريك في والمعنى ما الخ والاولى ان يجاب بان المعراج كان تكرارا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية ق يكون استدراجا ان وافق غرضه واهانة كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق قيل عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج ق وايضا الكتاب ناطق الخ ان قيل انه لم لا يجوز ان يكون ارهاصا لنبوة عيسى عليه السلام او معجزة لزكريا او آصفا في معجزة لسليمان عليه السلام قلنا عن لا نسلم ان ظهور خارق عن بعض الصالحين بلا دعوة نبوة وحضور انبيائها ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبي وهو من امته وسياق الآية يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن زكريا عليه السلام علم بذلك ولذا لما سألها قال اني لك هذا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساده على ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم ق بينما نسوق اعلم ان بينا ما الف الاشباع او بينما ما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة للاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازات فلا بد لهما من جواب فان تجرد عن كلمتي المفاجاة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجاة في تلك الكلمتين ق فقال الناس اي عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال الناس متعجبا البقرة تكلم اي تتكلم فحذف احدى التائين فقال صلى الله عليه وسلم آمنت بهذا اي صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة ق اشار الى الجواب الخ حاصله ان الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين ومصدق برسالة رسوله وعند عدم ادعائه لا اشتباه لانه كرامة او معجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لا شتراكهما في الدلالة على حقية دعوى النبوة فتذكر ق والا حسن ان يقال بعد الانبياء قال النبي صلى الله عليه وسلم والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا السوق لا يثبت افضلية المذكور وبه يظهر ان

اما كونه افضل من سائر الامم ايضا ففي اراد البعدية الزمانية يرد عليه انه ان اريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل
على من مات قبله صلى الله عليه وسلم وان اريد بعد بعثة نبينا ينبغي ان يخص النبي صلعم وعلى كلا التقديرين
لم يفد التفضيل على سائر الامم ق لابد من تخصيص عيسى عليه السلام وكذا ادريس والخضر والالياس
اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والالياس عم
في الارض وعيسى عم وادريس عم في السماء قلم يفد التفضيل على التابعين اي صراحة والا فالصحابة
افضل منهم والافضل من الافضل افضل ولذلك قال سابقا والاحسن ق على هذا وجدنا السلف
اي اكثر اهل السنة والجماعة وقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض الاخر الى التوقف فيما بينهما ق
فللتوقف جهة الخ لان ثواب الاخرة وكثرة الثواب لا يعلم الا بالاخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة
واما كثرة الفضائل فما يعلم لتتبع الاحوال قد تواتر في حق علي بعد ابي بكر على كثرة جوم مناقبه ووفور فضائله
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات في اجتمعوا يوم ثقيفة بضم الثاء على صيغة المجهول والمشهور
ان ابا بكر رضي الله عنه خطب حين وفاته وقال لابد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في الامر
ونكروا الى سقيفة ساعدة اي اتوه بكرة في بل عن خطاء في الاجتهاد فان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته
مع اعترافهم بانه افضل زمانه وانه الاحق بالامامة لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله
عنه ق ولعل المراد ان الخلافة الكاملة الخ ويحتمل ان يراد ان الخلافة على الولاء يكون ثلثين سنة لقوله صلى الله
عليه وسلم من مات ولم يعرف الخ فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهو الاولى المطلق الوجوب على انه
لا يجب علينا عقلا وعلى الله اصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين وايضا
لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام ق فقد مات ميتة جاهلية والميتة بكسر الميم هي بناء النوع
كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة اهل الجاهل وخصلتهم وقد يقال المراد بالامام ههنا
هو النبي صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة ق فيعصي الامة كلهم
لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب عنه بان انما يلزم المعصية
لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا ق مع عدم القطع بعصمته يرد عليه

على ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني دون الاول على ان عدم قطعنا
غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم ق فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما ان قلت حقيقة
العصمة كما ذكر عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما قلت معنى قوله
حقيقة العصمة كذا ان مآلها وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد
يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة
لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه التعدي على الغير وقد يجاب
ايضا بجواز ان يراد بالعهد في الاية عهد النبوة على ما هو راي اكثر المفسرين ق لا ينال المحنة اي التكليف
يسمى بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا ق قلنا غير الجائز هو نصب الخ وقد يجاب
ايضا بان معنى جعل الامامة شورى ان يشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يجاوزهم الامامة
لا النصب والتعيين فلا اشكال اصلا ق ولا ينعزل الامام بالفسق لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو اتي ابتداء ودائما في بقاء لانا نقول الوصول
بالمعنى المصدري امر اني لا بقاء له وانما البقاء هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل
حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال الحدوث فليتامل ق ولان العصمة ليست بشرط ابتداء يرد
عليه انه ان اراد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد
عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع فانه يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح
لامر الدين ولا يوثق باوامره ق قلنا لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ اعلم ان مباحث الامامة
وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع
والاهواء الى تعصبات باردة يكاد يفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين
والقدح بالخلفاء الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت في تعريفه عونا للناظرين وصونا
للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين ق ولا نصيفه هو مكيال مخصوص فالضمير للاحد وقد يجيء
بمعنى النصف فالضمير للمد ق فبحبي احبهم اي فاحبهم بحبي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي

وهكذا قوله صلعم فببغضي ابغضهم ق فلما انه يعلم من احوال الناس الخ هذا انما يتم في خصوصيات
الاشخاص واما في الطوائف المذكورة بالاوصاف كاكل الربا وشارب الخمر والعروج على السرج
فلا بل ترتيب اللعن على الوصف يدل على انه المناط ق ولا يبلغ ولي درجة الانبياء الاولى ان يذكره في
فرعيات النبوة لانه من مقاصد الفن ق فمعناه انه عصمه من الذنوب او معناه انه وفقه للتوبة لان الحشر
والتائب عن الذنب كمن لا ذنب له ق لا يقال هذه ليست من النص اعلم ان اللفظ ان ظهر منه المراد فان
لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التاويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر
وان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وادرك عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه
ق اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل مأولا في غير ضروريات الدين فلا دليل القدم
والدليل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه واما كفر منكره
ففيه خلاف ق موافقة الحكمة اي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم
اختلافها باختلاف في تلك الحال واما مثل حرمة الخمر فالحكمة ليست ذاتية فتمتنع خلافه ويحتمل ان يكون
ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان ق فان قتل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس هو على تقدير
كون الجازم عاصيا وخشي عليه قوله امن ق ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر الخ معنى هذه القاعدة
ان لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة
للشيخ الاشعري وبعض متابعيه واما البعض الاخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة
في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل قوله ومطالعة علم الغيب اي اطلاعه فلا ينافي
ان يكون بالقاء الجن ق ان له رئيا من الجن قال في الصحاح يقال له رئي من الجن اي مس فالمعنى
ان له تعلقا وقربا من الجن ورئي على وزن فعيل وتابعة بالنصب عطف على رئيا وهو اسم لقرين
الجن ق فقال انك من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين
في قضائه السابق ولم يدع وقد يستجاب دعاء الكافرين في امور الدنيا ولا يستجاب في امور الاخرة
وبه يحصل التوفيق بين الاية الكريمة والحديث الشريف ق اسيد الغفاري بفتح الهمزة وكسر السين

السين والغفاري بكسر الغين المعجمة ق خسف بالمشرق خسف المكان ذهابه وغوره اي غوره في الضمير
للحكومة او القضيا هي بضم القاف اسم كالفتوى ومعناه روي ان غنم قوم افسدت بالليل زرع جماعة فحكم
داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الشاة فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة
غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة فيقوموا عليه حتى يعود الى الهيئة الاولى
ويدفع الشاة الى اهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت
وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان عليه السلام احق
كما يشعر به قوله غير هذا ارفق ق فقد اجتمعوا على ان الحق الخ اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير
الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات فلا تقريب على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ق لا تفرقة
في العمومات اعترض عليه بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان اريد
بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة ق فلوجوه الاول ان الله تعالى الخ الوجها ت
الاول لا يفيد الا تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفضل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة ق قوله
ولا خفى من ذلك بالاجماع الخ اما ان يختص من آل ابراهيم عليه الصلوة والسلام وآل عمران غير الانبياء
فيفيد تفضيل رسل البشر فقط واما ان يختص من رسل العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل
والعامة على عامة الملائكة لكون الثاني اولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى من
حمل الاول كيلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر في اشق وادخل في الخلاص فيكون افضل
وقد قال عليه الصلوة والسلام افضل الاعمال احمزها ان قلت للملائكة في مقابلة البشر صفات فاضلة
يضمحل فضل العمل في جنبها قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء وبه يظهر ان هذا الوجه
ايضا يفيد تفضيلهم فقط لان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ثم الكتاب
بعون الملك الوهاب وكنت ارجوان يلقنا الله العقيدة السليمة كما هو الصواب وعشرنا مع زمرة الطلاب
بيد الحقير سعد الله البوديري في غرة شهر ذي القعدة الحرام في سنة الف ومائتين وست وسبعين من هجرة
سيد الانام عليه الصلوة والسلام وعلى آله واصحابه البررة الكرام اللهم اغفر لنا ولاستاذنا ولابوينا ولمن
[illegible]

که حرکت آن فلک گردد

و دو قطب دو سر او را قطبین گویند و خط [illegible] نقطه که

و واصل میان آن دو نقطه را محور خوانند و دایره [illegible] رسم کنند آنرا قطب

و فلک را فرض کنند بعد از آن تمام افلاک کلی که جزو یکدیگر نیستند محیط بیکدیگر

و اعظم دوایر را منطقه خوانند [illegible] متعدد است بالطبع اسفل [illegible] محیطات باد اول فلک قمر

چنانچه [illegible] دوم فلک عطارد سیوم فلک زهره چهارم فلک الشمس پنجم فلک مریخ ششم فلک مشتری هفتم فلک زحل هشتم

فلک عطارد [illegible] سیوم فلک زهره [illegible] چهارم فلک الشمس [illegible] فلک مریخ ششم فلک مشتری [illegible] فلک زحل [illegible]

فلک ثوابت نهم فلک اعظم و آنرا فلک الافلاک و فلک اطلس خوانند و دوازده برج [illegible] ثوابت [illegible]

و قمر [illegible] و زحل و مشتری را علویین خوانند و [illegible] علویه و زهره و عطارد را سفلیین [illegible]

افلاک و ما فیها [illegible] عناصر اربعه باشد اول کره [illegible] دوم کره هوا سیوم کره آب چهارم کره خاک

با جمله [illegible] سیاره نامند [illegible]

[illegible] الخ

وقف

بسم الله الرحمن الرحيم

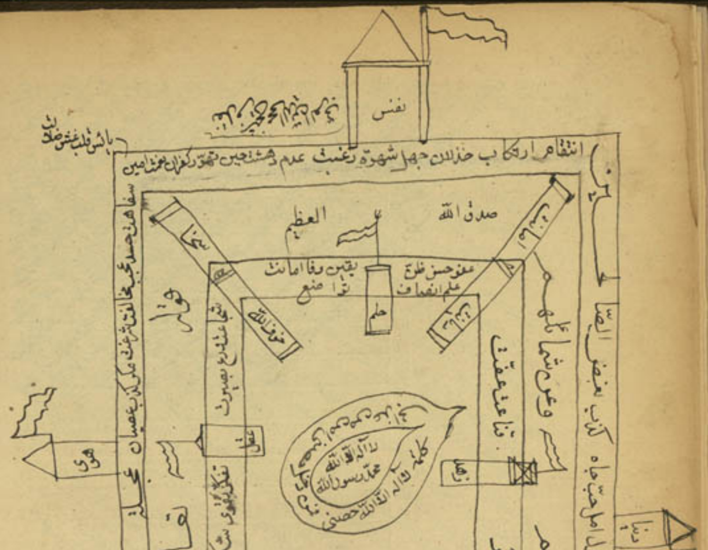
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله وصحبه اجمعين [illegible]

[illegible]

١٠٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اجرى العلم وبين الحكم وعلمنا من الهدى ما لم نعلم والصلوة والسلام على سيد الانام وعلى آله واصحابه براهين الاشتغال في الحلال والحرام وبعد فيقول العبد الفاني محمد ابن ابراهيم العالم الرباني العلجي القلهاني لما اراد الله سبحانه وتعالى ابراز ما في علمه المكنون من ان نتبرك بصرف بعض اوقاتنا الى خدمة علم الشريعة الذي جاء في فضله وفضل متعاطيه آيات واخبار وآثار كثيرة وفقنا الله بحسن توفيقه وهدانا بارشاده بالمبشرات الصادقة الى تحصيله فبينما انا نائم اذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم راكبا وبجانبه فسلمت عليه فرد الجواب وقال اودعت عندك شريعتي وامنتك عليها فكرره ثلاثا فلما انتبهت اشتغلت باشتغال تام الى مطالعة كتب المتأخرين فوجدتها مستصعبة المسالك لعدم اتقاني في الاخذ عن المشايخ الموثوق بهم مع كون النسخ الموجودة في ديارنا سقيمة غير مستقيمة فسافرنا باستخارة من الله تعالى ميامن التدبير والقبول طاويا عن وادي الغربة الصعب والذلول حتى وصلنا الى دمشق الشام فلما اردنا المطايا عن سيرها وانخنا لها احضرنا الى مجلس وحيد الزمان الشيخ عبد الكريم الداغستاني الشامي فاشتغلنا باشارته الى قراءة التحفة للشيخ ابن حجر فلما وفقنا الله تعالى للاتمام رجعنا الى مواطننا وكان النظر الى تتبع كلام المتأخرين سيما التحفة والمنهاج حتى انتقد الراجح من المرجوح فوجدت في قصورا في احتواء اصطلاحاتهم التي هي ميزان التفقه مع هذا تراكم على اسلاف اشكالات استنبطها الخيال من بعض المقال حسب ما يقتضيه الحال ولقد كنت اتشاور مع النفس في طريق دفع ما عليها الآن هداني الله تعالى بالمحاورة في جواب سيد الكونين ورسول الثقلين صلى الله عليه وسلم فلما اشرقت بلمع عقيدة الكوكبية شرع سعي مذاكرة شيخنا مفتي



بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم وقال صلى الله عليه وسلم من دعى الى هدى كان له من
الاجر مثل اجور من تبعه لا ينقص ذلك من اجورهم شيئا ومن دعى الى ضلالة كان
عليه من الاثم مثل اثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا وقال صلى الله عليه وسلم
اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلاثة صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له
وقال صلى الله عليه وسلم من سلك طريقا يبتغي فيه علما سهل الله له طريقا الى الجنة وان
الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع وان العالم يستغفر له من في السموات
ومن في الارض حتى الحيتان في الماء وان فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر
الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما ورثوا
العلم فمن اخذه اخذ بحظ وافر وقال صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم فان الله وملائكته واهل السموات والارض حتى النملة
في جحرها وحتى الحوت في الماء ليصلون على معلم الناس الخير ومن الاثار عن علي
رضي الله عنه قال كفى بالعلم شرفا ان يدعيه من لا يحسنه ويفرح به اذا نسب
اليه وكفى بالجهل ذما ان يتبرأ منه من هو فيه وقال ابو مسلم الخولاني مثل العلماء
في الارض مثل النجوم في السماء اذا بدت للناس اهتدوا واذا خفيت عليهم
تحيروا وقال معاذ رضي الله عنه تعلموا العلم فان تعلمه حسنة وطلبه عبادة ومذاكرته
تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه صدقة وبذله لاهله قربة وقال علي رضي الله عنه العلم خير
من المال لان العلم يحرسك وانت تحرس المال والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو بالانفاق
وقال الشافعي رضي الله عنه من لا يحب العلم لا خير فيه فلا تكن بينك وبينه معرفة
ولا صداقة فان العلم حياة القلب ومصباح البصر وقال طلب العلم افضل
من الصلوة النافلة وقال ليس بعد الفرائض افضل من طلب العلم ويدل لذلك
قوله صلى الله عليه وسلم اذا مررتم برياض الجنة فارتعوا قالوا وما رياض الجنة يا رسول الله

وهو كثير فيكون مقابله هو المعتمد اي ان كان وتارة يطلقون ذلك فجرى غير واحد من
المشايخ على انه ضعيف والمعتمد اي ما في مقابله ايضا اي ان كان كما سبق انتهى وقال
الشيخ محمد باقشير تتبع كلام الشيخ ابن حجر فاذا قال على المعتمد مثلا فهو الاظهر
من القولين او الاقوال واذا قال على الاوجه مثلا فهو كالاصح من الوجهين او الاوجه
انتهى وقال السيد عمر في الحاشية واذا قال او الذي يظهر مثلا اي يذكر الظاهر فهو
بحث لهم انتهى وقال الشيخ ابن حجر في رسالته في الوصية بالسهم المفتقة البحث ما
يفهم فهما واضحا من الكلام العام للاصحاب المنقول عن صاحب المذهب بنقل عام انتهى
وقال السيد عمر في فتاويه البحث هو الذي استنبطه الباحث من نصوص الامام وقواعده
الكليين وقال شيخنا وعلى كلا التعريفين لا يكون البحث خارجا عن مذهب الامام وقول بعضهم
في بعض مسائل الابحاث لم نر فيه نقلا يريد به نقلا خاصا فقد قال امام الحرمين لا تكاد
توجد مسئلة من مسائل الابحاث خارجة عن المذهب من كل الوجوه انتهى قال
السيد عمر في الحاشية في الطهارة يقع كثيرا انهم يقولون في ابحاث المتاخرين وهو محتمل
فان ضبطوه بفتح الميم الثاني فهو مشعر بالترجيح لانه بمعنى قريب وان ضبطوه بالكسر
فلا يشعر به لانه بمعنى ذو احتمال اي قابل للحمل والتاويل فان لم يضبطوا شيئا منهما
فلا بد ان نراجع كتب المتاخرين عنهم حتى تنكشف حقيقة الحال انتهى واقول والذي
يظهر ان هذا اذا لم يقع بعد اسباب الترجيح كلفظ كما مثلا اما اذا وقع بعدها فيتعين
الفتح كما اذا وقع بعد اسباب التضعيف فيتعين الكسر انتهى قال شيخنا الاحتمال
هو الذي استنبطه المختار من الدلالة الاصلية بالاجتهاد اي على قول بانه يتخرج
وهو الاصح من غير نقل له من صاحب المذهب فهو يكون خارجا عن المذهب فلا يعول
عليه واما المختار الذي وقع للنووي في الروضة فهو بمعنى الاصح في المذهب
لا بمعناه المصطلح انتهى

الباب الثاني في بيان الكتب المعتمدة

في جواز التقليد مقدمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلاف امتي رحمة قال الشيخ
ابن حجر في الخيرات الحسان بعد ما نقل هذا الحديث وصححه فعليكم ان تعتقدوا ان
اختلاف ائمة المسلمين نعمة كبيرة ورحمة واسعة وله سر لطيف ادركه العالمون وعمي
عنه المعترضون الغافلون وعليكم ان تحذروا كل الحذر من التعرض لمذهب احد من الائمة
المجتهدين بالطعن والتنقيص فان لحوم العلماء مسمومة وعادة الله في منتقصيهم معلومة
فمن تعرض الى واحد منهم او الى مذهبه هلك قريبا انتهى قال السيد عمر في فتاويه
وابن الجمال في فتح المجيد التقليد هو الاخذ والعمل بقول المجتهد من غير معرفة دليله
فمتى استشعر العامل ان عمله موافق لقول امام فقد قلده ولا يحتاج الى التلفظ بالتقليد
انتهى قال الشيخ ابن حجر وغيره يجوز تقليد كل من الائمة الاربعة وكذا من عداهم
من الائمة المجتهدين في العمل لنفسه انتهى قال شيخنا في الفوائد وكذا يجوز
الاخذ والعمل لنفسه بالاقوال والطرق والوجوه الضعيفة الا بمقابل الصحيح فان
الغالب فيه انه فاسد ويجوز الافتاء بها للغير بمعنى الارشاد انتهى وبه قال
الشيخ ابن حجر في الفتاوى هذا في التقليد قبل العمل واما التقليد بعد العمل فقد
قال الشيخ ابن حجر في التحفة ومن ادى عبادة اختلف في صحتها من غير تقليد للقائل
بالصحة لزمه اعادتها اذا علم بفسادها حالة تلبسه لكونه عابثا فخرج من تمشى فوجد
مثلا فسيرا وجهلا بالتحريم وقد عذر به تقليد فلم الى حنيفة رضي الله عنه في
اسقاط القضاء ان كان مذهبه صحة صلاة من وافق مذهبه وان لم يقلده انتهى
قال السيد عمر في الحاشية نقلا عن فتاوى ابن زياد العامي اذا وافق فعله
مذهب امام يصح تقليده صح فعله وان لم يقلده توسعة على عباد الله تعالى واني
قلوا ان قولهم ان الفروع الاجتهادية لا يعاقب عليها مقيد بصورة العجز عن
التعلم انتهى فائدة قال شيخنا في الفوائد وابن الجمال في فتح المجيد اعلم ان الاصح

ان التقليد شروطا الاول ان يكون مذهب المقلد
والبلقيني وابن الصباغ وابن عبد السلام وغيرهم ان الاول يبقى قولا له ويتبين انه
يجوز العمل به لكن النووي نسبهم للغلط وكذا الاسنوي في المهمات الباب
الرابع في بيان شروط التقليد قال الشيخ ابن حجر وغيره في باب التقليد مدونا
ليتمكن فيه ثاقب الانظار ويحصل له العلم اليقيني بكون المسئلة المقلد بها من هذا
المذهب الثاني حفظ المقلد شروط تلك المسئلة الثالث ان لا يكون
التقليد فيما ينقض فيه قضاء القاضي الرابع ان لا يتتبع الرخص بان ياخذ من كل
مذهب بالاسهل لينحل ربقة التكليف عن عنقه قال الشيخ ابن حجر ومن ثم
كان الاوجه انه يفسق به وقال الشيخ محمد الرملي الاوجه انه لا يفسق به وان
اثم به انتهى وهذا ليس شرطا لصحة التقليد كما صرح به المتاخرون بل هو شرط
لدفع الاثم كنهي الصلوة في الارض المغصوبة الخامس ان لا يعمل بقول في مسئلة
ثم بضده في عينها كان اخذ بشفعة الجوار تقليدا لابي حنيفة ثم باعها ثم اشتراها
فاستحق واحد مثله شفعة الجوار فاراد ان يقلد الشافعي ليدفعها فانه لا يجوز
السادس ان لا يلفق بين القولين تتولد منهما حقيقة واحدة مركبة لا يقول بها كل
من الامامين كتقليد الشافعي في مسح بعض الراس ومالك في طهارة الكلب في صلوة
واحدة كما قاله الشيخ ابن حجر وقال ابن زياد في فتاويه نقلا عن البلقيني ان التركيب القادح
في التقليد انما يوجد اذا كان في قضية واحدة كما اذا توضاء فقلد ابا حنيفة في مس
الفرج والشافعي في الفصد فصلاته باطلة لاتفاق الامامين على بطلان طهارته
اما اذا كان التركيب من حيث القضيتين كطهارة الحدث وطهارة الخبث فالذي ظهر
ان ذلك غير قادح لان الامامين لم يتفقا على بطلان طهارته لانا نقول اتفقا على
بطلان الصلوة لانا نقول انا نشاء من تركيب القضيتين وهذا غير قادح كما
فهمنا من كلام الاصحاب وقد صرح به البلقيني في فتاويه انتهى وزاد بعضهم

۱۳۴۹

بسمه تعالی در تاریخ ۶/۲/۱۳۴۸ [illegible]

[illegible]

[illegible]